

7<sup>th</sup> MICIS

Metro International Conference  
on Islamic Studies

7<sup>th</sup> MICIS

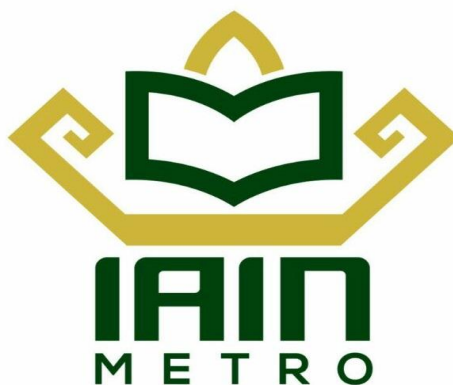


PROCEEDING

**7<sup>th</sup> METRO INTERNATIONAL  
CONFERENCE ON ISLAMIC  
STUDIES  
(MICIS)**

*The Southeast Asia Islam:  
Its Contribution in Developing Regional Peace  
and Religious Harmony*

**Metro, August 12-13<sup>Th</sup> 2017**



**POST-GRADUATE  
STATE INSTITUTE FOR ISLAMIC STUDIES  
METRO LAMPUNG**

PROCEEDING  
7th METRO INTERNATIONAL  
CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES  
(MICIS)

The Southeast Asia Islam:  
Its Contribution in Developing Regional Peace  
and Religious Harmony  
Aula IAIN Metro, 12-13 Agustus 2017

TIM EDITORIAL

Penanggungjawab  
Dr. Thobibatussa'adah, M.Ag

Tim Editor  
Dharma Setyawan, M.A

**ISBN : 978-602-6739-24-7**

Penerbit  
Pascasarjana IAIN Metro Lampung 2017

Bekerjasama dengan  
CV.Anugrah Utama Raharja

## **Islam Asia Tenggara** **(Kontribusi dalam Membangun Perdamaian Kawasan** **dan Harmoni Agama)**

Membaca Islam di wilayah-wilayah tradisionalanya di Timur Tengah dan sekitarnya maka akan tampak adanya perbedaan watak yang menyolok dibandingkan dengan Islam di wilayah pinggiran Asia Tenggara. Di wilayah Timur Tengah dan sekitarnya, Islam dan umatnya terkesan terlalu gersang bagi bersemainya kembali benih-benih peradaban Islam yang agung di masa lalu. Selain Wilayah Mekah-Madinah, generasi Muslim masa depan kemungkinan akan kesulitan mengenali kejayaan dan kebesaran kota Baghdad di Irak, Tripoli di Libanon, Mosul dan Aleppo di Syria, dan beberapa kota lain di Timur Tengah disebabkan oleh perang terus berkecamuk di wilayah ini. Perang menyebabkan rusaknya tidak saja rumah-rumah penduduk, masjid, rumah sakit, madrasah, dan museum, tetapi juga sendi-sendi kehidupan yang menyatukan umat-bangsa juga ikut remuk. Bagaimana peradaban Islam bisa bangkit kembali di kawasan ini, bila masa depan warganya sendiri juga tidak jelas.

Sebaliknya Islam Asia Tenggara, justru menampakkan suasana jauh berbeda, lebih hangat dan dinamis karena kuatnya kultur moderasi yang mendasarinya. Kondisi Islam dan kaum Muslim di Indonesia dan Malaysia kiranya dapat dijadikan contoh dalam hal ini. Dengan “kecerdikan” masing-masing, Islam dan pemeluknya di kedua negara ini terus menunjukkan kreativitasnya yang tinggi dalam menjawab tantangan modernitas, tanpa harus kehilangan watak kepribumian mereka. Tidak mengherankan bila dunia Islam belakangan lebih menaruh harapan pada Islam di wilayah ini akan perannya dalam mendorong kebangkitan kembali peradaban Islam di era modern. Adakah watak “khas” pada Islam Asia Tenggara berbeda dengan di wilayah-wilayah lain? Unsur-unsur apakah yang mewarnai corak Islam Asia Tenggara, sehingga mampu tampil lebih dinamis dan toleran terhadap berbagai perbedaan yang ada.

Asia Tenggara secara geografis terletak di pinggiran dunia Islam, walaupun Islam di Asia Tenggara sama sekali bukan tradisi pinggiran dalam sejarah peradaban Islam. Negara berpenduduk mayoritas Muslim terbesar tidak terdapat di Timur Tengah, tetapi di wilayah ini. Ekspresi Islam di Asia Tenggara tampil dengan karakteristik khas yang tidak bisa ditemui di kawasan-kawasan dunia Islam yang lain.

Daya tarik Islam Asia Tenggara tidak sekadar tempat bagi agama besar dunia-Islam, Buddha, Kristen, dan Hindu tetapi juga penyebarannya sedemikian rupa sehingga ikatan-ikatan yang mempersatukan pengikutnya dapat mengaburkan sekaligus menegaskan batas-batas perbedaan politis dan teritorial.

Pada awalnya, banyak kajian Islam cenderung menafikan keberadaan Islam di kawasan Asia Tenggara. Anggapan itu mendapat kritik dari banyak Sarjana, baik sarjana Barat maupun Asia Tenggara. Kehadiran kolonialisme di kawasan ini turut bertanggung jawab atas terciptanya pandangan tersebut. Orientalis dan kolonialis menciptakan berbagai distorsi tentang Islam yang dalam kajian para orientalis paradigma itu justru terus diabadikan.

Islamisasi sejarah awal dan perkembangan Islam di Asia Tenggara tidak dapat dilepaskan dari hubungan kawasan ini dengan dunia luar, seperti Arab, Persia, India dan Cina. Asia Tenggara adalah melting pot, tempat pertemuan

berbagai kebudayaan. Jalur Sutra yang melewati kawasan ini membuat arus perniagaan berkembang pesat. Catatan menunjukkan, masyarakat Asia Tenggara telah menjalin hubungan dengan Saudi Arabia, jauh sebelum kedatangan Islam.

Terdapat perdebatan mengenai kapan dan siapa yang membawa Islam ke kawasan Asia Tenggara. Perdebatan tersebut melibatkan para Sarjana dari dalam dan luar negeri, seperti Snouck Hurgronje, Syed Naquib al-Attas, A.Hasimy, Azyumardi Azra, Hamka, Uka Tjandrasasmita, dan sebagainya.

Salah satu teori mengatakan Islam dibawa oleh utusan Syarif Makkah dari Arab pada abad ke-7 M, sementara teori lain menyebut Islam dibawa oleh para pedagang dari India, Gujarat, Persia, atau Cina. Dapat dipahami bahwa masuknya Islam ke Asia Tenggara bersifat gradual dan bisa jadi tidak dilakukan oleh satu aktor tunggal.

Selat Malaka merupakan pintu masuk kapal-kapal dari berbagai negara. Dari Selat Malaka dan pesisir Sumatra, Islam mulai berkembang di Asia Tenggara. Jalur perdagangan membawa para saudagar Muslim ke Semenanjung Melayu, Johor, Perlak, Cirebon, Gresik, dan Kalimantan Barat.

Pada waktu berikutnya, pedagang masuk ke Indonesia Timur, seperti Maluku, Ternate, dan Tidore. Proses masuknya Islam ke Melayu-Nusantara berlangsung damai (*penetration pacifique*). Pelayaran dan perdagangan internasional yang terbentang dari Arab sampai Cina melalui Selat Malaka juga melewati Bandar Seri Begawan, Brunei Darussalam. Menurut Selasilah atau Tersilah Brunei, raja pertama Brunei yang memeluk Islam adalah Alang Betatar dengan gelar Sultan Muhammad pada awal abad ke-15. Islam telah ditemukan di kawasan ini sejak abad ke-11. Etnis Muslim Cham yang kemudian tersebar di Vietnam, Kamboja, dan Thailand telah mendapat pengaruh Islam sebelum abad ke-15 M. Jalur perdagangan yang menghubungkan Samudra Pasai, Malaka, dan Brunei juga tidak terpisahkan dari Filipina Selatan. Menurut Hikayat Sulu, mubaligh yang pertama kali datang ke wilayah ini adalah Syekh Karim Makhdum. Ia tiba di Kepulauan Sulu dan Jolo pada 1380 M.

Setelah itu, banyak pedagang dan ulama yang mengikuti jejak Syeikh Makhdum. Mereka berdiam di sana dan mengajarkan Islam kepada penduduk setempat. Filipina juga pernah menjadi bagian dari Kesultanan Brunei pada abad ke-15. Islam di tempat ini semakin kuat berkat kedatangan pedagang Muslim dari Jolo, Mindanao, Malaysia, dan Indonesia.

Gelombang penyebaran Islam semakin mantap pada abad ke-12 M. Menurut Azra, Islamisasi massal terjadi pada abad tersebut ketika para guru sufi datang memperkenalkan Islam kepada masyarakat lokal. Khususnya, sejak abad ke-13, Abbasiyah goncang akibat serangan Mongol.

Banyak guru tasawuf menumpang kapal dagang Muslim dari Timur Tengah. Praktik tasawuf ini diperkuat dengan kelompok-kelompok tarekat, seperti Syattariyah, Qadariyah, Naksyabandiyah, Khalwatiah, dan Kubrawiah. Kenyataan ini secara umum memengaruhi corak Islam setempat. Islam yang berkembang adalah Islam yang bersifat akomodatif (kalau tidak dikatakan sinkretik).

Secara umum, tasawuf lebih mudah diterima, sebab ajaran ini dalam beberapa segi mampu menjembatani latar belakang masyarakat setempat yang dipengaruhi ajaran Hindu-Buddha dan kepercayaan lokal. Meski Islam tahap ini sangat diwarnai aspek tasawuf, itu tidak berarti aspek syariah diabaikan sama sekali. Hal itu terlihat dari sikap para ulama, seperti Nuruddin ar-Raniri dan

ketegasan Wali Songo dengan Syekh Siti Jenar yang menganut wahdatul wujud. Kecenderungan ke arah ortodoksi berangsur-angsur semakin kuat mulai abad ke-17.

Proses Islamisasi yang semakin masif juga tidak terlepas dari peran kesultanan. Proses Islamisasi itu bermula ketika raja setempat masuk Islam kemudian diikuti dominasi peranan kerajaan di tengah komunitas Muslim. Kerajaan tidak hanya berfungsi sebagai institusi politik, tetapi juga pembentukan institusi Muslim yang lain, seperti pendidikan dan peradilan. Kesultanan juga menjadi patron bagi perkembangan intelektualitas dan kebudayaan Islam. Berdasarkan bukti arkeologis, Samudra Pasai adalah kerajaan Islam pertama di Melayu-Nusantara. Kemudian, muncul Kesultanan Malaka, Aceh, Palembang, Riau, Tumasik, Perlak, Johor, Demak, Cirebon, Banten, Goa Tallo, Ternate Tidore, Banjar dan Bima. Terdapat pula Kesultanan Sulu, Lanao, dan Maguindanao di Filipina, serta Kesultanan Brunei di Brunei Darussalam. Islamisasi Asia Tenggara tak bisa terlepas dari kontak kawasan ini dengan dunia luar melalui perdagangan. Asia Tenggara adalah melting pot, tempat pertemuan berbagai kebudayaan, sehingga membentuk tradisi Islam Nusantara.

Metro, 3 Agustus 2017

*Redaksi*

## KATA PENGANTAR

Komunitas Muslim Asia Tenggara ditopang oleh jaringan ulama yang terhubung langsung dengan otoritas terpenting dunia Islam: Makkah-Madinah. Kota suci ini telah menjadi daya tarik orang-orang Jawi sejak awal. Mereka datang untuk menunaikan ibadah haji dan bermukim menuntut ilmu. Fenomena itu memunculkan ulama-ulama Jawi, seperti Syekh Yusuf al-Makassari, Abdur Rauf Singkel, Abdus Samad al-Palimbani, dan Muhammad Arsyad al-Banjari.

Hal itu juga menciptakan suatu jaringan keilmuan antara ulama Timur Tengah dan Asia Tenggara. Peranan para Ashhab al-Jawiyyin ini sangat penting dalam perkembangan Islam sejak abad ke-17. Tidak hanya mengantarkan Islam Asia Tenggara ke arah yang lebih skripturalistik, tetapi juga membangkitkan intelektualisme Islam. Pada akhir abad ke-19, kemudahan transportasi pascapembukaan Terusan Suez semakin meningkatkan intensitas pelayaran ke Timur Tengah. Kian banyak orang Islam mengadakan perjalanan ke Makkah dan Madinah.

Memasuki awal abad ke-20, gerakan pembaruan Islam mulai masuk ke Asia Tenggara. Gagasan ini dibawa oleh para jamaah haji yang kembali dari Tanah Suci. Wacana modernisme yang diusung Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha juga hadir lewat terbitan-terbitan, seperti al-Manar. Di Indonesia, gagasan modernisme ini memunculkan organisasi-organisasi pembaruan Islam, seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, Sarekat Islam dan Persis.

Pada saat yang sama, ekspansi kaum modernis menjadi faktor terpenting dalam proses konsolidasi ulama tradisional yang kemudian bergabung dalam Nahdlatul Ulama. Memasuki pertengahan abad ke-20, satu per satu negara di Asia Tenggara mendapat kemerdekaan. Pada fase ini, debat alot antara nasionalisme dan Islam menjadi subjek yang tak dapat diabaikan.

Metro, 3 Agustus 2017  
Rektor IAIN Metro

Prof. Dr. Enizar, M.Ag

## KATA PENGANTAR

*Bismillahirrohmanirrokhiiim.*

Puji syukur Alhamdulillah kehadiran Allah SWT yang Maha Pengasih dan Penyayang, Maha Pengampun dan Maha Penerima Taubat bagi hamba-hamba-Nya yang mau bertaubat dan mohon ampunan-Nya.

*Proceeding Metro International Conference On Islamic Studies (MICIS) Dengan The Southeast Asia Islam: Its Contribution in Developing Regional Peace and Religious Harmony* ini di susun berdasarkan dengan Tema Seminar International yang diselenggarakan Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Metro Lampung.

Dengan *proceeding MICIS* ini, maka pembaca mempunyai pemahaman yang komprehensif mengenai **Islam Asia Tenggara: Kontribusi dalam Membangun Perdamaian Kawasan dan Harmoni Agama**

Namun demikian tidak menutup kemungkinan di dalam penyusunan *proceeding MICIS* ini masih terdapat kekurangan-kekurangan maupun kesalahan, untuk itu di harapkan kritik dan saran yang konstruktif demi penyempurnaan penyusunan selanjutnya.

Akhirnya kami mengucapkan terimakasih kepada Tim dan semua pihak yang telah membantu atas terbitnya *Proceeding MICIS* , dan semoga bermanfaat bagi kita semua. Amin.

Metro, , 3 Agustus 2017  
Direktur Pascasarjana  
IAIN Metro

Dr. Thobibatussadah, M.Ag



## **Daftar Isi**

### **Religions and the Value of Life in Indonesia**

Marsudi Syuhud 1-3

### **Wasatiyyah Islam For Harmony and Peace The Indonesian Experience**

Mars Azyumardi Azra, CBE 4-10

### **Peranan Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Melestari Mazhab Syafi'i di Brunei Darussalam**

Azme Matali 11-28

### **Principles Of Moderation In Islamic Politics**

Syaripudin 29-41

### **Challenges in Developing of Vocational Madrasa based on Foster Father**

Erna Nurkholida 42-54

### **Meredam Sikap Fundamentalisme dari Gerakan Radikal Melalui Gerakan Perubahan Sosial**

Dalmeri 55-71

### **Factors Affecting Student Views Of Afghanistan And Thailand About Islamic Education Curriculum Content In Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim Semarang**

Nur Setyaningrum 72-82

### **Religion And Religious Language: A Religious Symbolism for Nonreligious Purposes**

Aminullah Elhady 83-92

### **Terorisme dalam Perspektif Al-Qur'an Pendekatan Tematik**

Nasrulloh 93-105

### **The Local Wisdom and Purpose of *Tahlilan* Tradition**

Andi Warisno 106-114

### **KH. Hasyim Asy'ari: Pendidikan Islam Membentuk Perdamaian**

Sumarto 115-126



<b>Relasi Sunni Syiah di Lampung Timur: Dari Perang Dingin Menjadi Harmoni</b>	
Imam Mustofa	127-150
<b>Prinsip Manajemen Pendidikan Islam dalam Al Qur'an</b>	
Achmad Sarbanun	151-164
<b>The Ancient Malay Book in The Glory of Islam</b>	
Thobibatussaadah, Abdul Mujib, Ahmad Madkur	165-174
<b>Implementasi Sistem Ekonomi Islam dalam Membangun Harmoni Agama di Kawasan Asia Tenggara</b>	
Mardhiyah Hayati	175-184
<b>Islam dan Keharmonian Kaum di Singapura</b>	
Saifuddin Amin	185-198
<b>Change The Radicalism Movement Through Multicultural Education</b>	
Zainal Abidin	199-208
<b>Pluralisme Beragama di Indonesia</b>	
Nindia Yuliwulandana	209-227
<b>Urgensi Rubu' Mujayyab dalam Spirit Islam Nusantara (Karya Ibnu Al-Shatir 1304-375 M)</b>	
Sakirman	228-237
<b>Islam Nusantara As A Counter-Hegemony Againts The Radicalism Of Religion In Indonesia</b>	
Khoirurrijal	238-253
<b>Study of Graveyard Mixed Religion and Ethnicity in Pluralism Society (Case Study at Public Graveyard 21 Kota Metro-Lampung)</b>	
Muhamad Dini Handoko, M.Pd.	254-273
<b>Keberterimaan Amil Zakat LAZIS NU dan LAZIS Muhammadiyah Terhadap Hegemoni Negara dalam Pengelolaan Zakat</b>	
Muhamad Nasrudin, M.H.	274-291

**Keadilan Hukum Bagi Anak dalam Bingkai Perundang-undangan  
di Indonesia**

Siti Nurjanah

292-302

**Strategi Pendekatan Agama Melalui Lembaga Pendidikan  
Dalam Pencegahan Gerakan Radikalisme**

M. Ihsan Dacholfany dan Ahmad Muzakki

303-324

**Metro International Conference on Islamic Studies  
Religions and the Value of Life in Indonesia**

**Presented:**

*Marsudi Syuhud*

*Chairman of Central Board of Nahdlatul Ulama Indonesia*

**Keynote Speaker**

Email: [billmarsudi64@gmail.com](mailto:billmarsudi64@gmail.com)

God blessed all the audience, ladies and gentlemen and especially the committee who organized this event hopefully always be in the protection of Allah and His blessing and success in performing of all their duties. Amien.

Today I have a good opportunity to exchange and share ideas and views about *“Religions and the Value of Life in Indonesia”* actually, this is an important topic, not only for moslems in Asia, but also for the countries in the world. My home land Indonesia ( that before is belong to Nusantara / Asia now ) is an archipelago in Southeast Asia consisting of 17,000 islands, with the **Population** 237.556.363 (National statistic, 2010) and now almost 250 million people, make it the world's fourth-most populous state (after China, India and the United States). At least 300 different ethnic groups. The official national language is *Bahasa Indonesia*, with 737 living local languages. **And diferent religions**, Muslim 87.21%,with their house of worship (mosques) 289.951, and Ratio 1:715. Protestant 6.96%, and the churches are 61.796 ratio 1:267, Roman Catholic 2.91% , with the churches are 7.907, ratio 1:874, Hindu 1.69%,with the temples 24.8011, ratio 1:162 Budhis 0.72%,with the temples 3.342 ratio 1: 510 Khong Hucu 0.06%, 651.ratio 1: 180 and other local religions 0.5% 1.196.317 .

Indonesia, which is the moto is (*Bhineka Tunggal Ika*) Unity in diversity, is the country's largest Muslim in the world, 12.9% from total world moslems, has regarded five principles (*Pancasila*) as the state foundation and ideology as well. Since the establishment of the beloved Republic of Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) has agreed to accept Pancasila as a state ideology. It constitutes the best choice having ever been made by Indonesian people. For it contains not only substantive moral of religious values but also the very deeply expression rooted from the Indonesia's culture. Pancasila has become a meeting point, between those expecting Indonesia to be a secular state and those expecting it as a religious state, for considering that Indonesia is a predominantly Muslim country.

**Pancasila** is the integration of Indonesian's culture into Islamic values or vice versa. Seen from the point of view of religion, Indonesia is the largest Muslim nation in the world ( the biggest Muslim country in theworld). But in the religion - political and ideological, Indonesia is not an *“Islamic State”*. However,

it does not mean Islam in Indonesia is “ *not original* “. Difficult to deny that the teachings and values of Islam has contributed much to the formation of Indonesian national culture. On the other hand, the institutionalization of Islamic values is also very powerful form of knowledge and intellectual system of the people, customs and belief systems, national culture, economic systems, up to the formation of Muslim behavior in Indonesia. In short, Islamic values has been fused with the culture of Indonesia. Islamic values have been institutionalized and becomes tradition in Indonesia then experience the dynamics and endless adjustments till to day. ( 3 ) From this never stops process, then be a social system called “*Islam Nusantara*” As noted by Prof.Dr. K.H. Said Aqil Siroj General Chairman of Nahdlatul Ulama (NU) “Islam Nusantara is not a new religion , nor a new flow or sect of religion . Islam Nusantara is thought to be based on the history of Islam into Indonesia not through war, but through compromise to the culture of peace. Islam Nusantara still does not justify the existence of a tradition which is contrary to the Islamic values. For example , the tradition of legalizing free sex, radicalism, killing each other was not justified , can not be accepted, can not be compromised. But this is seen as a trigger to perform an intense creative response. In this way Islam Nusantara can gracefully dialogue with traditions of thought of other people including Westerners.

Islam Nusantara is really only simplification of the typology of Islam in Indonesia and result of the fusion between Islam and culture of peace in Nusantara (Indonesia).<sup>2</sup> . Islam Nusantara in this perspective is not only on a geographical concept , further away is an encounter culture (cultural meeting center ) from all over the world . Starting from the Arabic culture , India , Turkey , Persia , including from Western culture produced the culture and values that are very typical . Therefore , Islam Nusantara is not only a geographical concept but rather a philosophical concept and perspective or insight into a mindset , values and perspective in view and the face of the coming culture . ( 5 )

Islam Nusantara meant a struggle for the Islamic understanding , dialogue , and blend with the peace culture of Nusantara (Indonesia) through a process of selection and acculturation and adaptation . Islam Nusantara is a dynamic and friendly with diverse cultures and religions . Islam Nusantara is not only fits received by people of Nusantara but also give beautiful color to the cultural heritage as the accommodative of “*Islam Rahamatan lil Alamin*” (Blessing for Universe) .

Listening to the voice of Islam in the world today , Islam Nusantara is needed, because of its trademark emphasizes the middle path (*tawasut*/moderate) is not extreme (*Tathoruf*), always balanced (*Tawazun*) and inclusive, tolerant (*tasamuh*) and co-existing peacefully with other religions , and can accept democracy well.

Islam Nusantara is not anti- Arab culture, Islam Nusantara remains grounded in the faith and the unity as the essence of Islam brought by the

Prophet Muhammad SAW . Therefore , these characters are attached to Islam Nusantara are:

**First** , contextually, Islam can be understood as a doctrine in the context of time and place . The changing of time and regional differences become a key of interpretation and *ijtihad* . Thus , Islam will continue to be able to renew itself and dynamically in response to a changing times and places. Moreover , Islam by bending capability of dialogue with different societies , ability to adapt a good culture in any difference places is the true teaching of Islam as, *shahih li kulli zaman wa makan* ( relevant to all the times and places ) .

**Second** , Tolerant ( *Tasamuch* ), Contextuality , Islam makes us aware that the interpretation and understanding of the diverse opinion in Islam is not distorted when *ijtihad* is done with responsibility . This attitude will bring a tolerant attitude towards the various differences in interpretation of Islam . Furthermore , awareness of reality context of plural in Indonesia also demanded recognition of existence of religions with all its consequences . The spirit of diversity in Nusantara is the pillar of the establishment of Indonesia .

**Thirdly** , respect ( *Ihtimom* ) for tradition . When we realized that Islam is built on good old traditions , it is a proof that Islam is not always hostile to local traditions . Islam is not hostile , but rather a means vitalization of the values of Islam , because the values of Islam need a framework which is familiar with the life of its adherents.

**Fourth** , progressive ( *Taqaddimiyah* ) . Namely, Islam accepts progressive aspect of the teaching and the reality which we faced . The progress of changing time and technology is not understood as a threat, because Islam Nusantara is familiar with the teaching of "*Al-Mukhafadhotu 'ala qodiimi sshoolih wal-akhdu bil-jadiidi ashlah* " Keeping the good old traditions and taking a new better traditions.

**Fifth** ,To make Islamic teaching in Nusantara as a doctrine that can address universal human problems regardless of differences in religion and ethnicity. Rosululloh Said : *Irkhamuu Man Fil Ardhi Yarkhamukum Man Fi Samai*: Be mercifull with those on earth, And God will be mercifull with you.

With the above description and the model implemented in Indonesia, hopefully we can take the benefits and goodness, and improve the shortcomings, so we can live in peace, togetherness, fair, prosperous, and became the nation's dignity. And the last , Don't stop building peace, until we have a rest in peace. *Walkhamdulillahi Robbil 'alamiin.Wallohul Muwaffiq Ilaa Aqwamithariq. Wassalamualaikum Warohmatullohi Wabarokatuh.*

**Wasatiyyah Islam For Harmony and Peace**  
**The Indonesian Experience**

**Azyumardi Azra, CBE**

**Professor, Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta, Indonesia**

azyumardiazra1@gmail.com

*“Ummatan wasatan [middle people, by extension, middle path or justly-balanced umma] has been the paradigm adopted to establish a new image of Islam and the Muslim world...This trend of searching for a moderate and quality oriented ummah has been implemented by Indonesian Muslims for decades...(Tarmizi Taher, Indonesian Minister of Religious Affairs, 1997:85)*

Indonesian Islam has a number of distinctive characters vis-à-vis Middle Eastern and South Asian Islam. Indonesian Islam, by and large, is a moderate, accommodative kind of Islam, and the least Arabicized Islam. Therefore, Indonesian Islam is for that matter much less rigid compared to Saudi Arabian or Pakistani Islam for instance.

For that reason, *Newsweek* magazine once in 1996 calls Indonesian Islam as ‘Islam with a smiling face’; Islam which in many ways is compatible with modernity, democracy, and plurality. Despite these distinctions, Indonesian Islam is surely not less Islamic compared to Islam somewhere else. It is true that geographically, Islamic Indonesia is far away from the so-called centers of Islam in the Middle East, but that does not mean that Indonesian Islam is religiously peripheral.

Indonesian Islam has long adopted the Islamic paradigm of ‘middle path’ (*ummatan wasatan*), justly-balanced Islam, which can also mean ‘moderate’ Islam. The Islamic justly-balanced paradigm is a Qur’anic teaching as stated in Sura al-Baqara (2:143): “Thus, we have created you as *ummatan wasatan* [justly-balanced nation], that you be witnesses over mankind and the Messenger Muhammad be a witness over yourselves”.

The formation of distinctive *wasatiyyah* characters of Indonesian Islam has a lot to do with the peaceful spread of Islam, which is called by TW Arnold in his

classic book, *The Preaching of Islam* (1913) as ‘penetration pacifique’. The spread of Islam in the archipelago was not through the use of force coming from Arabia or somewhere else, for instance, but rather by way of slow penetration through centuries involving conflict that in the end resulted in the accommodation of local belief and cultures.

The course of Islamization history of the archipelago from then on is the history of continuous expansion of the *santri* [practicing Muslim] culture. One now can easily observe various kinds of *santri* cultures practiced by Indonesian Muslims from all walks of life. Successive renewal and reform within Indonesian Islam since at least the 17<sup>th</sup> century on—that in some cases involved the use of violence such as the Padri movement in West Sumatra in early decades of the 18<sup>th</sup> century—have failed to change basic features of Indonesian Islam. That is also the case of the current increased infiltration of trans-national and radical Islam that could disrupt the distinction of Indonesian Islam. It remains *wasatiyyah Islam*, middle path Islam, which is moderate, peaceful and tolerant Islam.

In the political field the *wasatiyyah* paradigm has been translated into the adoption by Muslim leaders of the basis of the state or national ideology of Pancasila (‘five pillars’). The Pancasila, adopted during the days of the proclamation of Indonesian independence on August 17, 1945, has been (and still is) the common platform among peoples of different religious, social, and cultural backgrounds in the country.

Islam has a great impact on various aspects of Indonesian life, religiously, socially, culturally, and politically. This can be seen in daily public life in the sheer demography of Indonesian Muslims that represents more than 88 percent of the country’s total population.

### ***Wasatiyyah* Organizations**

Indonesia is blessed with the existence of *wasatiyyah* organizations such as the Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah and many other *wasatiyyah* Muslim organizations across the country. This is also another distinctive feature of Indonesian Islam. These Muslim organizations are non-political, operating not only as religious organizations, but also as social, cultural, and educational organizations. They own thousands of *sekolah Islam* (Islamic schools), and



*madrasahs* from elementary to university levels; *pesantrens* (traditional Islamic boarding schools); health centers; co-operatives; peoples' credit unions; environmental preservation centers, philanthropy institutions, and many others.

I would suggest these *wasatiyyah* organizations are also a perfect representation of Islamic-based civil society since in accordance with some definition 'civil society', they are 'voluntary, independent from the state, self-regulating and self-financing, working for better ordering of society'. Most of these Islamic-based civil society organizations have been being in existence since the colonial period; Muhammadiyah—inspired by the reformist movement in Egypt in the early 20<sup>th</sup> century—was established in 1912. And since then, Muhammadiyah is mostly known as a modernist Muslim movement. The NU—the largest Muslim organization in Indonesia—was founded in 1926, and since then is mostly known as a 'traditionalist' Muslim organization. In contemporary developments, this distinction and categorization have become blurred because of 'religious convergence' among them.

As civil society organizations, they play an important role as mediating and bridging forces between society on the one hand and the state on the other. In much of their history they are not involved in power and day-to-day politics, called as 'low politics'. Rather, they are involved in the so-called 'high politics', that is, politics of morality and ethics. There is little doubt that they have strong political leverage in Indonesian political processes. In this respect, they also play an important role as actors of governance, influencing the decision making processes.

Islamic-based civil society organizations have been instrumental in the democratization process, even during the period of the autocratic Soeharto regime. The leaders of these Muslim organizations were involved in the democracy movement throughout the period; in fact they were at the forefront of the opposition movement against the regime.

## Challenges

The role of Islamic-based civil society organizations in the consolidation and deepening of democracy in Indonesia is also instrumental. With a strong emphasis on the role of civil society in democratic processes, they are expected to

able not only to consolidate their own organizations in order to be able to function more effectively, but also to disseminate the ideals of democracy; building civic culture and civility in the public in general. For that purpose, they have been involved in such programs as voters' education, civic education, gender equity and the like. In addition, they also conduct a number of programs to combat corruption and create good governance.

Not least important is their role to maintain peace and harmony by responding to increased radicalism and extremism among Muslim in Indonesia and in other parts of the Muslim world. The rise of ISIS, Boko Haram, Taliban and similar radical groups with their brutality has contributed greatly to increased hostility to Islam and Muslims as whole in many parts of the world.

This is now a very important challenge for Indonesian *wasatiyyah* Muslim organizations—restrengthening peace and harmony among Muslims and non-Muslims. They need to speak out more clearly and loudly against use and abuse of the concept and praxis of *jihad* by the radical groups to justify their violent acts. At the same time, the *wasatiyyah* organizations should be more active to strengthen the understanding and practice of justly-balanced Islam among the *umma*; this is one of the most crucial efforts to create and maintain harmony and peace among peoples and nations.

Therefore, the *wasatiyyah* Muslim organizations in cooperation with governments should intensify their efforts to mediate conflicting groups among Muslims particularly in the Middle East and South Asia. For sure, they are more acceptable and more trusted to play that role compared to USA or EU countries that have geo-political and economic interests. Time for them now to act in a more decisive way.

With their distinctions, the *wasatiyyah Islam*, thus, can play an instrumental role in creation of peace not only in Southeast Asia, but also in the world. For that purpose there should be concerted and consistent efforts from all leaders of *wasatiyyah Islam*.

**\*AZYUMARDI AZRA, CBE**, born on March 4, 1955, is Professor of history and Special Staff to Vice-President of the Republic of Indonesia (January 2017-on). He was Director of Graduate School, Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta, Indonesia (January 2007-March 2015); and was also Deputy for Social Welfare at the Office of Vice-President of the Republic of Indonesia (April 2007-October 20, 2009).

He was rector of Syarif Hidayatullah State Islamic University for two terms (1998-2002 and 2002-2006). He earned his MA in Middle Eastern Studies, MPhil and PhD degrees in history all from Columbia University in the City of New York (1992) with the dissertation "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries". In May 2005 he was awarded Doctoral Degree *Honoris Causa* in *Humane Letters* from Carroll College, Montana, USA.

He was fellow at Oxford Centre for Islamic Studies (OXCIS, 1994-5); a Honorary Professorial Fellow, University of Melbourne, Australia (2004-9); a member of Board of Trustees, International Islamic University, Islamabad, Pakistan (2004-on); a member of Academic Development Committee, Aga Khan International University-Institute for the Study of Muslim Civilisations (AKU-ISMC), London (2006-9); and Chief, Auditory Board, Bogor Agricultural University (Bogor, Indonesia, 2008-on).

He has been involved as a member of selection committees for research awards, such as SEASREP (Southeast Asia Studies Research Exchange Program), The Nippon Foundation & The Asia Center, Tokyo (1998-9). He is also a member of Advisory/Management Board of Asian Research Foundation (ARF), Bangkok (2005-on); Asian Scholarship Foundation (ASF), Bangkok (2007-on); The Habibie Centre Scholarship (Jakarta, 2005-on); Asian Public Intellectual (API) Fellowship Program, The Nippon Foundation, Tokyo (2007-on); and Indonesian International Education Foundation (IIEF, Jakarta 2007-on). He is also a member of Indonesian National Research Council (DRN, 2004-on); a life-time member of Indonesian Academy of Sciences (API); member of American Academy of Religion (AAR); and President of International Association of Historians of Asia (IAHA, 2010-12).

In addition, he is a member of advisory board of a number of international institutions such as Partnership for Governance Reform in Indonesia (2004-on); the Multi-Faith Centre (MFC), Griffith University, Brisbane, Australia (2005-on); the US Institute of Global Ethics and Religion (2004-on); Centre for the Study of Contemporary Islam (CSCI), University of Melbourne, Melbourne (2005-09); Centre for Islamic Law and Society, University of Melbourne (2008-on); the UN Democracy Fund/UNDEF, New York (2006-08); US LibforAll (2006-on). He is also member of the Tripartite Forum [governments, UN offices and Civil Society organizations] for Interfaith Cooperation for Peace, Development and Human Dignity, launched at the UN in New York on March 24, 2006; member of the Board of International IDEA (Institute for Democracy and Electoral Assistance, Stockholm 2007-13); member of Board of Governors, Bali Democracy Forum (BDF)/Institute for Peace and Democracy (IPD),

Jakarta/Bali, 2008-on); member of Council of Faith, World Economic Forum, Davos (2008-on), and President of Asian Muslim Action Network (AMAN, Bangkok, 2014-on).

He is editor-in-chief, *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* (1994-on); and also a member of advisory/editorial board of *Journal of Qur'anic Studies* (SOAS, London, 2005-on), *Journal Usuluddin* (Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2005 on); *Journal Sejarah* (Universiti Malaya, 2006-on); *Australian Journal of Asian Law* (2008-on); *Journal of Islamic Advanced Studies* (Kuala Lumpur, 2008-on); *Journal of Royal Asiatic Society* (JRAS, London 2009-on); *Journal Islamic Studies* (IIUI, Islamic Research Institute, Islamabad, 2010-on); *Akademika: Journal of Southeast Asia Social Sciences and Humanities* (Universiti Kebangsaan Malaysia, 2010-on); and *Journal of Islamic Studies* (Oxford Centre for Islamic Studies, 2013-on).

He has been international visiting fellow at the Azhar University, Cairo; Leiden University; Oxford University; University of Philippines; New York University; Columbia University; University of Melbourne, and many others. He regularly presented papers on various subjects at national and international conferences.

He has published 36 books; among them are; *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Crows Nest, Australia: Asian Studies Association of Australia and Allen & Unwin; Honolulu: University of Hawai'i Press; Leiden: KITLV Press, 2004; co-editor, *Sharia' and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2005; *Indonesia, Islam and Democracy*, Jakarta & Singapore, ICIP & Equinox, 2006; *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Development*, Bandung: Mizan International, 2007; contributing editor, *Islam beyond Conflict: Indonesian Islam and Western Political Theory*, London: Ashgate, 2008; co-editor, *The Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, Singapore: ISEAS, 2010; contributing-editor, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Jilid III, Kedatangan dan Peradaban Islam* (Indonesia in the Stream of History: Volume III, The Coming and Civilization of Islam), Jakarta: Ministry of Education and Culture & Ichtiar Baru-Van Hoeve, 2012 and co-contributing editor, *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Institusi dan Gerakan* (The History of Indonesian Islamic Culture: Institutions and Movements), Jakarta: Ministry of Education and Culture, 2015; *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme dan Demokrasi* (Transformation of Islamic Politics: Radicalism, Caliphatism and Democracy (2016).

He has published internationally more than 30 articles and book chapters; among the latest are; 'Koneksi, Kolusi and Nepotism: The Indonesian Experience in Combatting Negative Wasta', in Mohamed A. Ramadi (ed.), *The Political Economy of Wasta: Use and Abuse of Social Capital Networking* (New York: Springer, 2016); 'Indonesia's Middle Power Public Diplomacy: Asia and Beyond', in Jan Melissen & Yul Sohn (eds.), *Understanding Public Diplomacy in East Asia: Middle Powers in a Troubled Region* (New York: Palgrave-Macmillan, 2016). A number of books and articles have been translated from Bahasa Indonesia and/or English into Arabic, Italian and French.

He was also co-chair of United Kingdom-Indonesia Muslim Advisory Council, formed at the end of 2006 by British PM Tony Blair and Indonesian President Susilo Bambang Yudhoyono. He has been regularly invited to meet top level foreign dignitaries who visited Indonesia, among others: President George W Bush (October 2003); US State Secretaries, Colin Powell, Condoleezza Rice, and Hillary Clinton; Prince Charles, PMs Tony Blair and David Cameron; Australian PMs John Howard, and Kevin Rudd; New Zealand Prime Minister Helen Clark; and Dutch Prime Minister Jan Peter Balkenende.

In 2004 he was awarded the prestigious Miegunyah Distinguished Award from University of Melbourne. Then in conjunction with the commemoration of Indonesian independence (August 17, 1945), on August 15, 2005, he was awarded by Indonesian President Susilo Bambang Yudhoyono the 'Bintang Maha Putra Utama' [lit, the Star of the Greatest Son of the Soil], the highest star for Indonesia civilian, for his significant contribution to the strengthening of moderate Islam in the country. Early that year, in conjunction with its 50<sup>th</sup> year anniversary, The Asia Foundation (TAF) also awarded him for his outstanding contribution to the modernization of Indonesian Islamic education.

Then in August 2010 he was awarded the Royal Honorary Title CBE (Commander of the Most Excellent Order of British Empire) by Her Majesty Queen Elizabeth for his great contribution to inter-faith and inter-civilisation dialogues. In August 2014 he was awarded 'Commendations 2014' from Japanese Foreign Ministers for his significant roles in the promotion of mutual understanding between Japan and Indonesia; on September 18, 2014, he was awarded the prestigious 2014 Fukuoka Prize Academic for his outstanding contribution to international cross-cultural understanding; and he was also selected to receive the 'MIPI Award 2014' 'from the Masyarakat Ilmu Pemerintahan Indonesia (Indonesian Society for the Science of Governance). On June 25, 2015, he was honored as 'Dedicated Intellectual 2015' by *Harian Kompas*, the largest and most influential daily in Indonesia; and on August 21, 2015 he was awarded 'Achmad Bakrie Award XIII' on Social Thought.

In 2009 he was selected as one of 'The 500 Most Influential Muslim Leaders' in scholarly field by the Prince Waleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Washington DC and The Royal Islamic Strategic Studies Centre, Amman, Jordan under direction of Professors John Esposito and Prof Ibrahim Kalin.

In addition, he is known as a leading public intellectual commenting on national/international in newspapers, TVs and radios on various current issues ranging from religious, political, cultural and educational to international relations. He can be reached at: azyumardiazra1@gmail.com and/or azyumardiazra1@yahoo.com



# Peranan Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Melestari Mazhab Syafi'i di Brunei Darussalam

Azme Matali

Universiti Islam Sultan Sharif Ali Brunei Darussalam

[azme.hjmatali@unissa.edu.bn](mailto:azme.hjmatali@unissa.edu.bn)

## Abstrak

*Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) merupakan universiti kedua dan universiti Islam pertama di Brunei Darussalam yang memainkan peranan amat penting dalam meningkatkan dan memantapkan lagi Islam. Universiti Islam ini mampu meningkatkan daya saing samada di peringkat domestik mahu pun secara global. Walaupun negara menghadapi ekonomi yang tidak stabil, UNISSA perlu meneruskan perjuangan dalam melahirkan ilmuan Islam yang mampan dan mampu menanggapi permasalahan terutama yang berkaitan dengan agama. Melalui Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS), UNISSA yang mana pusat ini memainkan peranan penting dalam memelihara dan memperkukuh Mazhab Syafi'i sebagai teras pegangan masyarakat Islam di negara ini sejajar dengan Perlembagaan Negara Brunei 1959, Bab 3 (1) yang mengkanunkan Islam sebagai agama rasmi negara mengikut fahaman Ahli Sunnah Waljamaah dan berpegang kepada mazhab Syafi'i. Justeru, kertas kerja ini memfokuskan dan menggambarkan secara terperinci peranan PPMS sebagai hab penyelidikan mazhab Syafi'i disamping menawarkan program pengajian lepas ijazah peringkat antarabangsa serta menjalankan aktiviti ilmiah. Hasil dari melaksanakan semua aktiviti ini, PPMS mampu dan yakin dapat memperkukuh pegangan Ahli Sunnah Waljama'ah mengikut aliran mazhab Syafi'i berterusan selagimana masyarakat Islam di Negara Brunei Darussalam berpegangan teguh kepadanya dalam iman dan taqwa serta menjadikan pusat ini sebagai hab rujukan, kajian dan penyelidikan serantau dan antarabangsa dalam bidang mazhab Syafi'i.*

**Kata kunci:** *Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Mazhab Syafi'i dan Brunei Darussalam.*

## Pendahuluan

1hb Januari 2007 terpacatlah sebuah detik bersejarah bagi Negara Brunei Darussalam yang mana Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanah Bolkiah telah memperkenankan penubuhan sebuah universiti Islam pertama pada tarikh tersebut. Satu dekad telah berlalu, UNISSA sudah setentunya telah menampakkan hasil mutu kerja dan kualiti yang amat membanggakan sama ada dari pihak pentadbirannya, fakulti, pusat, malah sehingga kepada aset utamanya iaitu mahasiswa dan mahasiswinya. Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS), Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), sebagai sebuah pusat di bawah naungan UNISSA juga tidak ketinggalan dalam menyumbang program dan aktiviti yang dapat bergerak serentak dalam membangun dan memajukan UNISSA sepanjang tempoh itu. Kertas kerja ini akan menjelaskan terlebih dahulu mengenai Islam di negara Brunei Darussalam disamping pengenalan PPMS bermula dari penubuhannya sehingga kepada peranannya sebagai hab penyelidikan dan penyebaran Islam yang berpegang kepada mazhab Syafi'i menurut ahli Sunnah Waljama'ah.

### Islam Di Negara Brunei Darussalam

Perkataan 'Brunei' ialah nama baru bagi sebuah kerajaan tua di Kepulauan Melayu yang dikenali sebagai Puni atau Puli yang berpusat di suatu tempat bergelar 'Garang' di Daerah Temburong, Brunei Darussalam, dan kemudiannya berpindah ke 'Kota Batu'. Perpindahan itu berlaku dianggarkan sebelum atau sekitar tahun 1397. Perkataan 'Brunei' itu dipakai sebagai lambang kegagahan orang Brunei yang menguasai lautan.<sup>1</sup>

Antara bukti wujudnya Pusat Pemerintahan Kerajaan Brunei Tua (Puni) di Temburong ialah masih terdapat sebuah kampung bernama Puni, dan di daerah itu di suatu tempat yang dinamakan 'Garang'. Terdapat bekas tiang rumah-rumah lama di pecahan-pecahan tembikar, bekas penduduk menetap dan merupakan kesan sejarah yang boleh merujuk wujudnya Kerajaan Brunei Tua itu.<sup>2</sup>

Manakala perkataan 'Darussalam' ialah salah satu daripada nama syurga. Dalam al-Quran, surah *al-An'am*: 127, Allah *Subhanahu wa Ta'ala* berfirman:

﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾

Mahfumnya:

*"Bagi mereka adalah (syurga) Darussalam (negara yang aman sejahtera) di sisi Tuhan mereka dan Dialah penolong mereka dengan sebab apa yang mereka amalkan".*

Allah *Subhanahu wa Ta'ala* juga berfirman dalam surah Yunus: 25.

﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

Mahfumnya:

*"Dan Allah menyeru kepada (syurga) Darussalam negara selamat, dan Dia akan memberi petunjuk barang siapa yang Dia kehendaki kepada jalan yang lurus".*

Penggunaan perkataan 'Darussalam' sesudah perkataan 'Brunei' itu merupakan suatu doa dan tabarruk agar Brunei berserta dengan isi di dalamnya sentiasa menikmati keadaan aman sejahtera selama-lamanya.<sup>3</sup>

### Sejarah Kedatangan Islam Ke Negara Brunei Darussalam dan Perkembangannya

Islam telah masuk di Brunei Darussalam yaitu semasa Awang Alak Betatar memeluk agama Islam dan bergelar Sultan Muhammad Shah pada tahun 1368 Masihi. Terdapat bukti bahawa Islam telah berada di Brunei Darussalam sebelum tarikh tersebut. Misalnya dengan menjumpai batu nisan seorang cina

<sup>1</sup> Ustaz Haji Md. Zain Haji Serudin, *Melayu Islam Beraja Suatu Pendekatan*, (Negara Brunei Darussalam: Dewan Bahasa dan Pustaka. Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1998), h. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.* h. 1 & 2.

<sup>3</sup> *Ibid.* h. 2.



kenamaan beragama Islam dengan catatan tahun 1264 Masihi. Ini bukti terawal setakat ini yang menunjukkan wujudnya orang Islam di Brunei.<sup>4</sup>

Keislaman Baginda telah diikuti oleh keluarga diraja, pembesar-pembesar Negara dan sebilangan besar rakyat jelata terutama yang tinggal di ibu kota dan kawasan-kawasan di sekitarnya.

Islam terus berkembang selepas Sultan Muhammad Shah mangkat, khasnya setelah Sharif Ali diangkat menjadi Sultan Brunei ketiga. Baginda dikatakan daripada keturunan Saiyidina Hassan, cucu Rasulullah *Øallallahu 'Alaihi Wasallam*, berasal dari Ta'if. Sebagai seorang ulama, Baginda menyedari kewajipan dakwah ke atas setiap individu Muslim dan kepentingannya kepada kesejahteraan ummah dan kekukuhan Negara. Dengan yang demikian, Baginda telah mempertingkatkan gerakan dakwah kepada orang Islam dan juga kepada orang yang bukan beragama Islam. Bahkan Baginda bukan sahaja berusaha mengislamkan seluruh penduduk Brunei, malahan Baginda telah pergi ke Jawa untuk mengislamkan Raja Majapahit yang bernama Perabu Angka Wujaya.

### **Zaman Kegemilangan Kesultanan Brunei Dalam Pembangunan Dan Pentadbiran Islam Sultan Sharif Ali (1425M - 1432M)**

Gerakan dakwah dan pengaruh Islam berkembang pesat apabila Sharif Ali yang dikatakan berasal dari keturunan Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* melalui Saidina Hassan atau Saidina Hussain, tetapi banyak keterangan yang menguatkan bahawa ia dari Saidina Hussain.<sup>5</sup> Beliau datang bersama seorang sahabatnya bernama Sayid Alwi Ba-Faqih (terkenal dengan nama Sharif Mufaqih).<sup>6</sup> Peranan yang dimainkan oleh Sharif Ali ini ialah berdakwah dan setelah berjaya menyebarkan Islam, beliau berkahwin dengan puteri Sultan Ahmad bernama Puteri Ratna Kesuma. Setelah Sultan Ahmad mangkat, Sharif Ali atas sokongan orang ramai mengambil alih takhta sebagai sultan yang bergelar Sultan Sharif Ali, memandangkan al-marhum Sultan Ahmad tidak memiliki putera.

Sultan Sharif Ali (Sultan Brunei III) dikatakan seorang sultan yang kuat beribadat dan mempunyai berkat, sehingga baginda termasyhur dengan gelaran 'Sultan Berkat'. Bagindalah yang mula-mula mendirikan masjid, mengatur dan menguatkan pertahanan negara dengan mengarahkan rakyat membina Kota Batu. Sumbangan baginda ini adalah sebagai manifestasi syiar Islam. Baginda jugalah yang menjadi imam dan membaca khutbah. Ini bermakna baginda itu bukan sahaja bertindak selaku pemerintah, tetapi secara langsung berdakwah dan menyampaikan ajaran Islam itu kepada penduduk tempatan.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Md. Zain Haji Serudin, *Melayu Islam Beraja Suatu Pendekatan*, h. 227.

<sup>5</sup> Mohammad Abdul Rahman, *Peranan para sultan dalam perkembangan Islam di Negara Brunei Darussalam*, Jurnal Darussalam 1: 77 85, 1996, h. 124.

<sup>6</sup> Muhammad Abd. Latif. *Latar belakang Islam di Brunei*, (Brunei: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), h. 115.

<sup>7</sup> Mohammad Abdul Rahman, *Op. cit*, h. 124.

Dikatakan bahawa di antara peninggalan yang diwariskan oleh Sultan Sharif Ali terhadap generasi Brunei berikutnya ialah penciptaan sebuah panji-panji yang mempunyai 3 sayap dan di atasnya terletak tunggul alam bernaga sebagai lambang kebesaran Islam. Di antara tafsiran yang dibuat mengenainya ialah sayap yang tiga itu mengandungi maksud Iman, Islam dan Ihsan. Sementara tunggul alam bernaga ialah lambang kekuasaan sultan yang menjalankan perintah Allah *Ta'ala*.<sup>8</sup>

### **Sultan Omar Ali Saifuddin III (1950M – 1967M)**

Apabila Sultan Omar Ali Saifuddin menaiki takhta pada 6 Jun 1950 masihi, maka bermulalah era baru dalam pembangunan Brunei. Baginda telah merintis perkembangan Brunei dengan membuat beberapa perubahan besar dalam pentadbiran Islam. Pendidikan agama disusun semula, gerakan dakwah dipergiat, pembinaan masjid diperbanyakkan dan ajaran Islam diusahakan untuk dilaksanakan dalam semua bidang kehidupan termasuk penggubalan Perlembagaan Brunei pada tahun 1959 yang meletakkan agama Islam sebagai agama rasmi, penubuhan Jabatan Hal Ehwal Ugama pada 1954 dan penubuhan Majlis Ugama Islam pada 1955, Majlis Syariah pada 1954, Adat Istiadat dan Kebajikan Masyarakat 1954, mendirikan institusi pelajaran agama bagi semua peringkat masyarakat Islam termasuk membangunkan Sekolah Arab Lelaki dan Perempuan dan banyak lagi sehinggakan Baginda digelar sebagai 'Arkitek Brunei Moden'.<sup>9</sup>

Berkenaan dengan penubuhan Majlis Ugama Islam, suatu undang-undang telah digubal untuk menyatukan Undang-undang Adat Istiadat Melayu, Mahkamah kadi, Perlembagaan dan Pertubuhan pihak-pihak yang berkuasa dalam agama dan peraturan hal ehwal ugama. Kedudukan Majlis Ugama Islam ini adalah tinggi dan mempunyai status dan kehormatan yang tersendiri, di samping mempunyai kuasa dan wibawa yang besar dalam membuat dan menentukan dasar mengenai masalah keagamaan dan pentadbiran di negara ini. Tugas dan peranan utama Majlis Ugama Islam ialah membantu dan menasihatkan sultan dalam semua urusan yang berkaitan dengan agama Islam.<sup>10</sup>

### **Sultan Haji Hassanali Bolkiah (1968M – sehingga masa kini)**

Baginda Sultan menaiki takhta pada 4 Oktober 1968 menggantikan ayahandanya dengan meneruskan usaha-usaha terhadap perkembangan Islam yang sedia ada sebelum itu. Pelbagai usaha telah dijalankan untuk mengembangkan Islam dalam pelbagai aspek kehidupan sama ada berkaitan dengan akidah mahupun muamalah, feqah, ibadah, perundangan, pendidikan termasuklah juga dakwah kepada orang bukan Islam.

<sup>8</sup> *Ibid.* h. 125.

<sup>9</sup> Mohammad Abdul Rahman, *Peranan para sultan dalam perkembangan Islam di Negara Brunei Darussalam*, Jurnal Darussalam 1: 77 85, 1996, h.. 134.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Di dalam titah pemasyhuran kemerdekaan Brunei Darussalam pada pagi 1 Januari 1984, Baginda telah bertitah menjadikan 'Melayu Islam Beraja' (MIB) sebagai falsafah dan dasar negara menurut fahaman Ahli Sunnah Waljama'ah. Pada zaman pemerintahan Baginda ini, tahap pelajaran agama telah ditingkatkan hingga ke peringkat menengah dan tinggi seperti membina Maktab Perguruan Ugama, membina Ma'had Islam Tutong, membina Institut Pengajian Islam Brunei Darussalam, membina Universiti Brunei Darussalam yang di dalamnya juga terdapat Fakulti Pengajian Islam, membina Institut Tahfiz Al-Quran Sultan Haji Hassanul Bolkiah yang mana kesemua ini menunjukkan adanya keinginan Baginda untuk melihat mutu dan tahap pelajaran agama di negara ini meningkat tinggi dari semasa ke semasa.

Bagi membolehkan institusi-institusi agama berjalan dengan licin dan sempurna sesuai dengan kedudukan agama Islam sebagai agama rasmi di negara ini, maka pada tahun 1986 Baginda telah menaikkan taraf Jabatan Hal Ehwal Agama Islam menjadi sebuah Kementerian yang tersendiri yang dikenali sebagai Kementerian Hal Ehwal Agama. Baginda juga mempraktikkan muamalah secara Islam dengan memperkenalkan penubuhan Bank Islam Brunei (IBB), Perbadanan Tabung Amanah Islam Brunei (TAIB), dan Takaful Islam untuk beroperasi di negara ini. Baginda juga telah mengharamkan arak di Brunei dengan sepenuhnya pada tahun 1990 yang lalu. Baginda juga memerintahkan penulisan Mushaf Brunei Darussalam dan mencetaknya sebanyak lebih 150 ribu naskhah untuk digunakan oleh umat Islam di negara ini.<sup>11</sup>

### **Perlembagaan Negara Brunei 1959**

Dalam konteks Negara Brunei Darussalam, Perlembagaan Brunei yang menjadikan Islam sebagai agama rasmi negara yang berfahaman Ahli Sunnah Waljama'ah dan bermazhabkan Syafi'i. Hasilnya negara kita aman, pembangunan negara juga berjalan lancar, hingga rakyat negara-negara ASEAN dan antarabangsa datang berpusu-pusu mencari rezki di negara ini.

Dalam bahagian (II) Bab 3 cerai (1) mengiktiraf Islam sebagai ugama rasmi di Negara Brunei Darussalam di samping memberi kebebasan kepada agama lain untuk diamalkan secara aman dan sempurna oleh pemeluknya dan Mazhab ShÉfi'Ê menjadi pegangan rasmi dan yang diterima pakai menjadi amalan beragama di Negara Brunei Darussalam. Perkara ini jelas dinyatakan di dalam Perlembagaan Negara Brunei Darussalam: <sup>12</sup>

"Ugama rasmi bagi Negara Brunei Darussalam adalah Ugama Islam. Tetapi ugama-ugama lain boleh diamalkan dengan aman dan sempurna oleh mereka yang mengamalkannya".

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Dokumen-Dokumen Perlembagaan Negara Brunei Darussalam*, Negara Brunei Darussalam: Jabatan Percetakan Kerajaan, Jabatan Perdana Menteri, 2004, h. 40.

Bab 3, ceraian (2) menyatakan:

“Ugama Islam bermakna Ugama Islam menurut Ahli Sunnah Waljama’ah mengikut mazhab Syafi’i”.

#### **Pemasyhoran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984**

Mengimbas kembali sejarah, Brunei sebagai sebuah negara yang menjadikan Islam sebagai agama rasminya dan Ahli Sunnah Waljama’ah sebagai pegangannya. Di samping itu, akan sentiasa berusaha bagi memperolehi ketenteraman dan keselamatan, kebajikan serta kebahagiaan bagi rakyat Brunei juga diutamakan. Perkara ini termaktub dalam watak kemerdekaan Negara Brunei Darussalam yang diisytiharkan oleh KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam pada tahun 1984, berbunyi:

“...akan sentiasa berusaha pada memperolehi ketenteraman dan keselamatan, kebajikan serta kebahagiaan bagi rakyat Beta, dan demikian juga pemeliharaan perhubungan persahabatan di kalangan antarabangsa atas dasar saling menghormati terhadap kemerdekaan, kedaulatan, persamaan dan keutuhan (kukuh) wilayah bagi semua negara yang bebas dari campur tangan dari luar negeri”.

#### **Pegangan Ahli Sunnah Waljama’ah bermazhabkan Syafi’i**

Akidah Ahli Sunnah Waljama’ah sememangnya sinonim dan dominan di kalangan masyarakat Islam di rantau Asia Tenggara. Hampir keseluruhan penduduknya yang beragama Islam mengikut kefahaman akidah Ahli Sunnah Waljama’ah (ASWJ). Malah, Negara Brunei Darussalam telah memperlembagakan agama Islam sebagai agama rasmi negara menurut pegangan ASWJ (Perlembagaan Negara Brunei 1959, Bab 3, Ceraian (1)).

Dalam titah Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam pada 1 Januari 1984 perkara tersebut sekali lagi ditegaskan oleh KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan yang antara lain bertitah:

“Negara Brunei Darussalam adalah dan dengan izin serta limpah kurnia Allah *Subhanahu wata’ala*, akan untuk selama-lamanya kekal menjadi sebuah Negara Melayu Islam Beraja yang Merdeka, Berdaulat dan Demokratik bersendikan kepada ajaran-ajaran Ugama Islam menurut Ahli Sunnah Waljama’ah dan dengan berasaskan keadilan dan amanah dan kebebasan, dan dengan petunjuk serta keredaan Allah *Subhanahu wata’ala*”

Menurut takrif yang tercatat dalam kertas kerja Majlis Tertinggi Kebangsaan Melayu Islam Beraja mengenai Islam itu ialah:

“Agama rasmi negara adalah agama Islam menurut akidah Ahli Sunnah Waljama’ah, Mazhab Syafi’i yang dihayati menjadi cara hidup yang lengkap, sempurna dan unggul”

Ini bermakna sebarang ajaran atau fahaman selain Akidah Ahli Sunnah Waljama'ah seperti Syi'ah, Batiniyyah, Khawarij, Murji'ah, Qadiyaniyyah, Bahai dan sebagainya yang bertentangan dengan ajaran Akidah Ahli Sunnah Waljama'ah tidak boleh dibawa masuk dan disebarkan ke negara ini.

Sejak fahaman Ahli Sunnah Waljama'ah diamalkan dan dijadikan sebagai pegangan hidup dalam kalangan masyarakat Islam di negara ini, ia ternyata memberi impak yang positif yang berpanjangan dalam menyatupadukan ummah dan kestabilan negara.

Kenyataan ini telah diperakui oleh KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan ketika bertitah dalam Majlis Istiadat Mengadap bersempena Hari Ulang Tahun Keputeraan Baginda yang ke-43 tahun di Balai Singgahsana, Istana Nurul Iman, pada 15 Julai 1989 yang antara lain berbunyi:

“ Di bidang keagamaan pula, fahaman keagamaan yang sepakat dan sealiran yang kita amalkan selama ini menurut aliran Ahli Sunnah Waljama'ah, khasnya mazhab Imam ShÉfi'Ê, telah pun terbukti berupaya menghindarkan kita dari sebarang kekecohan dan perselisihan dalam perkara-perkara keagamaan. Oleh yang demikian bagi maksud meneruskan persefahaman di kalangan sesama kita, khasnya di bidang agama, maka kesepakatan dan penyatuan mazhab agama itu mustahaklah jangan dibiarkan terjejas oleh sebarang percubaan bagi menonjolkan lain-lain fahaman atau aliran. Kerajaan beta akan terus mengambil berat dan sentiasa membuat langkah-langkah pada menjamin fahaman beragama yang sepakat dan bersatu aliran itu.”

### **Keagamaan**

Kerajaan telah lama memberikan perhatian kepada perkembangan ugama Islam, apabila Al-Marhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien menaiki takhta kerajaan, baginda telah memberikan sumbangan besar kepada perkembangan ugama Islam, dengan meletakkan ugama Islam sebagai ugama rasmi dalam Perlembagaan Negara Brunei 1959 mengikut aliran Ahli Sunnah Waljama’ah, mazhab Syafi’i. Dengan demikian kedudukan kerasmian agama Islam itu adalah merupakan suatu perkara yang mesti dijalankan dengan sepenuhnya dalam segala hal pemerintahan dan pentadbiran sebagaimana yang dikehendaki dalam Perlembagaan.<sup>13</sup> Kedudukan Islam dalam perlembagaan itu diperkukuhkan lagi oleh KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanali Bolkiah Muizzaddin Waddaulah, Sultan Dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam dalam

<sup>13</sup> *Perlembagaan Negara Brunei Darussalam*. bab 3 (1).

Pemasyhuran Kemerdekaan Negara Brunei Darussalam 1984 dengan lebih jelas dan tegas, lebih bersepadu dan komprehensif.

Hasilnya, kedudukan Islam itu bertambah mantap dan amalan beragama di Negara Brunei Darussalam dapat dilangsungkan dalam kesederhanaan menurut aliran Ahli Sunnah Waljama'ah dari segi akidah dan Mazhab Syafi'i dari segi fiqh. Dengan pegangan ini, umat Islam di Brunei tidak terbawa-bawa oleh pengaruh cara dan corak pemikiran dari luar, di mana amalan dan tindakan yang boleh memecahbelahkan dan menjejaskan kehidupan beragama atau menggugat kestabilan masyarakat dan negara, dapat dihindari. Masyarakat yang berbilang etnik, kaum dan ugama hidup dalam harmoni.

### **Pendidikan**

Pendidikan formal di Negara Brunei Darussalam tidak hanya menjurus kepada pendidikan aliran Melayu dan Inggeris sahaja yang dikawal sepenuhnya oleh Kementerian Pendidikan melalui Jabatan Sekolah-Sekolah. Pendidikan Ugama Islam juga telah diterapkan dalam sistem pendidikan di negara ini dan ianya sudah diperkenalkan sejak dari abad ke-14 oleh mubaligh-mubaligh dan juga orang-orang tempatan melalui masjid-masjid, balai-balai dan rumah-rumah persendirian.

Kementerian Hal Ehwal Ugama adalah agensi rasmi kerajaan yang bertanggungjawab sepenuhnya dalam hal ehwal ugama termasuklah pelaksanaan pendidikan Islam di Negara Brunei Darussalam. Manakala Jabatan Pengajian Islam adalah jabatan khusus yang mentadbir dan memantau perjalanan pendidikan Islam tersebut.

Masyarakat Islam dan bukan Islam di Brunei Darussalam sangat beruntung kerana amalan *wasatiyyah* diaplikasikan sepenuhnya dalam dasar pendidikan yang sudah setentunya mempunyai banyak keistimewaan tersendiri kerana Kerajaan KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam sentiasa memberikan perhatian yang serius tentang kebajikan dan kesejahteraan mereka terutama sekali dari segi kesihatan, pendidikan dan perlindungan.

Pendidikan adalah diberi secara percuma dari peringkat rendah hingga ke peringkat tinggi. Bagi keluarga yang kurang berkemampuan pula, akan diberikan elaun pelajaran yang disalurkan melalui Jabatan Pembangunan Masyarakat, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan dan elaun yang sama turut dihulurkan kepada anak-anak yatim yang keluarga mereka kurang berkemampuan bagi membiayai kos-kos yang berkaitan dengan pendidikan.

Usaha-usaha kerajaan ini jelasnya, adalah untuk memastikan agar semua golongan terutama kanak-kanak di negara ini berpeluang mendapatkan pendidikan yang secukupnya dan mampu untuk menjadi pemimpin negara pada masa akan datang.



Selain itu, penubuhan Institusi Pengajian Tinggi (IPT) juga mempunyai prinsip Islam yang tersendiri di mana penubuhan IPT bukan hanya tertumpu kepada bidang agama Islam malah juga kepada IPT yang konvensional. Antara IPT yang ada pada masa ini ialah: Universiti Brunei Darussalam (UBD), Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan (KUPU SB) dan Universiti Teknologi Brunei (UTB).

### **Sejarah Penubuhan UNISSA dan Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS)**

Usaha untuk mengadakan pusat pengajian tinggi Islam di Negera Brunei Darussalam telah bermula dengan penubuhan Institut Pengajian Islam (IPI) di bawah Kementerian Hal Ehwal Ugama pada tahun 1989, dan penubuhan Fakulti Pengajian Islam di Universiti Brunei Darussalam (UBD) pada tahun 1993. Kedua-dua institusi pengajian tinggi tersebut kemudian dicantumkan pada tahun 1999 dan dikenali dengan nama Institut Pengajian Islam Sultan Haji Omar Ali Saifuddien (IPISHOAS) di bawah UBD.

Memandangkan adanya keperluan dan keinginan untuk melihat terdirinya sebuah universiti Islam di Negara Brunei Darussalam sepenuhnya, maka Institut tersebut telah dijadikan asas bagi penubuhan Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) iaitu Universiti Kedua di Negara Brunei Darussalam. Dengan izin Allah *Subhanahu Wata'ala*, dan dengan titah perkenan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di Pertuan Negara Brunei Darussalam pada 11 Zulhijjah, 1427H bersamaan 1 Januari, 2007M<sup>14</sup>:

“Universiti ini kita hasratkan akan menjadi mercu tanda kegemilangan Islam di negara kita, dan insya Allah, ia akan turut berperanan melahirkan para ulama dan cendekiawan yang berwibawa yang diperlukan oleh negara”.

Pada bulan Ogos, 2007, Universiti ini telah memulakan pengambilan pertama pelajarinya seramai 107 orang bagi sesi 2007/2008 dan telah memulakan pengajiannya dengan menawarkan program-program di peringkat Ijazah Sarjana Muda, Ijazah Sarjana, dan Ijazah Doktor Falsafah (Ph.D) dan juga program Diploma Perundangan Islam dan Guaman Syar'i.<sup>15</sup> Bermula Ogos pada tahun 2012 pula, program Diploma Dirasat Islamiah diperkenalkan dan seterusnya pada tahun 2013 Program Tarqiyyah (*Barnamij Tarqiyyah*) dimulakan dan pada tahun 2017, Fakulti Pengurusan dan Pembangunan Islam, Pusat Penyelidikan Halalan Thayyiban dan Pusat Kepimpinan dan Pembelajaran Sepanjang Hayat pula mula diperkenalkan.

Kini UNISSA mempunyai lima fakulti dan lapan pusat iaitu:

1. Fakulti Usuluddin;
2. Fakulti Syariah dan Undang-Undang;

<sup>14</sup> *Pelan Strategik UNISSA 2009-2018*, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, h. 4.

<sup>15</sup> *Ibid.* h 4.



3. Fakulti Bahasa Arab;
4. Fakulti Ekonomi dan Kewangan Islam;
5. Fakulti Pengurusan dan Pembangunan Islam;
6. Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa;
7. Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i;
8. Pusat Penyelidikan Halalan Thayyiban;
9. Pusat Pengajian Lulusan Ijazah;
10. Pusat Penyelidikan dan Penerbitan;
11. Pusat Kepimpinan dan Pembelajaran Sepanjang Hayat;
12. Pusat Perhubungan Awam dan Antarabangsa; dan
13. Pusat Teknologi dan Multimedia.

Manakala, Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS), UNISSA ditubuhkan pada 1hb Januari 2007 seiring dengan penubuhan Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA). Sebagai salah sebuah pusat pengkajian di bawah pentadbiran Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), PPMS mempunyai tanggungjawab yang berat dan mulia. Apatah lagi dengan perlembagaan Negara Brunei Darussalam yang menjadikan Mazhab Syafi'i sebagai Mazhab rasmi dalam kehidupan bernegara.

Pusat ini mula menawarkan program Ijazah Sarjana Mazhab Syafi'i dan Ijazah Doktor Falsafah Mazhab Syafi'i pada sesi pengajian 2016/2017 yang mana penawaran ini adalah selaras dengan hasrat dan harapan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam untuk menjadikan pusat ini sebagai hub rujukan, kajian dan penyelidikan serantau dan antarabangsa dalam bidang Mazhab Syafi'i.

### **Visi PPMS**

Menjadikan Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS) sebuah pusat penyelidikan dan pusat rujukan Islam yang unggul dan terkemuka di rantau Asia Tenggara dalam bidang penyelidikan yang berkaitan dengan Mazhab Syafi'i.

### **Misi PPMS**

Aktif mengendalikan aktiviti menyelidik, mendokumentasi dan menyebarkan hasil penyelidikan yang relevan dengan Mazhab Syafi'i bagi tujuan mengembang dan memperkukuhkan lagi pengaruh Islam bermazhab Syafi'i di rantau Asia Tenggara di samping komited untuk mencapai Visi UNISSA iaitu menjadi sebuah universiti Islam tulen bertaraf antarabangsa, progresif dan dinamik berlandaskan ajaran Al-Quran dan Al-Sunnah.

### **Objektif PPMS**

PPMS akan berusaha sedaya upaya menghasilkan seberapa banyak penyelidikan yang bermutu untuk dimanfaatkan bagi perkembangan dan keperluan Negara

(dari segi perkembangan ekonomi dan sumber tenaga manusia) serta membantu Kerajaan membangun dan memajukan Negara berlandaskan ajaran Islam bermazhab Syafi'i. Oleh itu, PPMS telah menggariskan beberapa objektifnya, iaitu:

1. Memperkasa aktiviti menyelidik di kalangan tenaga akademik UNISSA sebagai memenuhi peranan dan tanggungjawab mereka menghasilkan penyelidikan berwibawa yang dapat dimanfaatkan oleh seluruh masyarakat khasnya penduduk Negara Brunei Darussalam;
2. Memperkaya khazanah ilmu penyelidikan Islam dalam pelbagai disiplin ilmu bermazhab Syafi'i selaras dengan keperluan dan maslahat umat Islam masa kini;
3. Memelihara kewujudan dan keutuhan Mazhab Syafi'i di Negara Brunei Darussalam dan mengembangkannya di rantau Asia Tenggara;
4. Meningkatkan peluang kerjasama dalam bidang penyelidikan Mazhab Syafi'i antara UNISSA dan Institusi Pengajian Tinggi Islam (IPTI) terkemuka dari dalam dan luar negara;
5. Mengumpul data, dokumen, manuskrip, dan buku-buku yang relevan dalam pelbagai disiplin ilmu Mazhab Syafi'i untuk rujukan, rekod, dan arkib;
6. Menterjemah hasil penyelidikan dan kitab rujukan utama Mazhab Syafi'i; dan
7. Memelihara, menerbit, dan mengongsikan hasil penyelidikan kepada orang ramai.

### **Fungsi PPMS**

PPMS ditubuhkan untuk menjalankan fungsinya seperti berikut:

1. Mengendali aktiviti menyelidik dan menghasilkan penyelidikan dalam bidang ilmu Mazhab Syafi'i;
2. Mengumpul bahan rujukan Mazhab Syafi'i;
3. Memberi bimbingan dan khidmat nasihat kepada masyarakat tentang pemikiran, ajaran, dan hukum hakam Mazhab Syafi'i;
4. Memberi kursus kepada yang memerlukan berkaitan dengan Mazhab Syafi'i;
5. Menyelenggara aktiviti akademik (seminar, persidangan, dsb);
6. Mengendalikan aktiviti separa akademik (forum, bengkel, halaqah, dsb); dan
7. Mengadakan kerjasama dengan pusat-pusat pengajian tinggi yang terkemuka dalam bidang-bidang yang berkaitan dengan Mazhab Syafi'i.

### **PPMS Sebagai Hab Penyebaran Islam dan Mazhab Syafi'i**

Sejajar dengan visi penubuhan PPMS iaitu menjadikan PPMS sebuah pusat penyelidikan dan pusat rujukan Islam yang unggul dan terkemuka di rantau

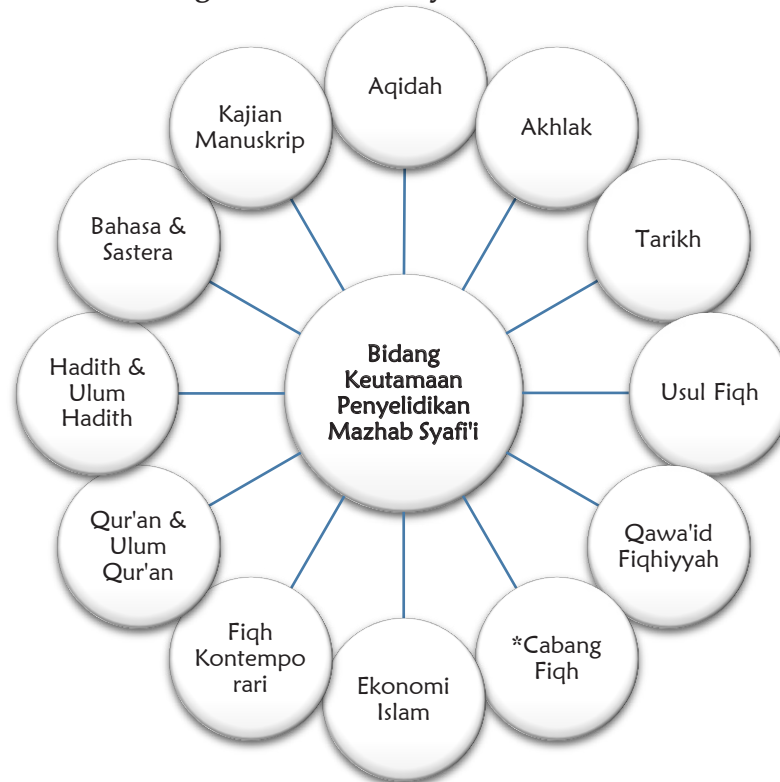
Asia Tenggara dalam bidang penyelidikan yang berkaitan dengan Mazhab Syafi'i dan selaras dengan hasrat dan harapan KDYMM untuk menjadikan pusat ini sebagai hab rujukan sepertimana dalam Titah KDYMM Sempena Majlis Hafl Al-Takharruj Ke-4, UNISSA pada hari Sabtu, 8 Muharram 1436H bersamaan 1 November 2014M:

“Kerjasama dengan Universiti Al-Azhar seumpamanya ini dipercayai mampu untuk membantu menjadikan pusat ini sebagai *Hub* bagi penyelidikan Mazhab Syafi'i yang bukan hanya akan menjadi tempat rujukan para ilmunan di rantau ini malahan juga di peringkat antarabangsa”.

Bagi merealisasikan hasrat dan harapan KDYMM, maka UNISSA melalui PPMS telahpun berkerjasama dengan Universiti Al-Azhar. Kerjasama berkenaan bermula pada 2 Julai 2015 bahawa KDYMM tidak ada halangan ke atas sokongan bagi Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) menubuhkan Lembaga Penasihat bagi Pusat Penyelidikan Mazhab Syafi'i (PPMS) yang bertujuan untuk memastikan PPMS benar-benar dapat melahirkan Ulama-Ulama Islam yang berpegang kepada Mazhab Syafi'i dan menjadikan Negara Brunei Darussalam terkemuka di peringkat serantau dan antarabangsa sebagai sebuah Negara melahirkan Ulama-Ulama Islam dalam bidang Mazhab Syafi'i.

Antara ahli Lembaga Penasihat PPMS yang dilantik merupakan Penasihat Pengajian dan Penyelidikan Islam Universiti Kaherah, dan Penasihat Majlis Tertinggi Universiti-Universiti Mesir. Sepanjang keberadaan beliau berkhidmat di PPMS, beliau telah menghasilkan tiga buah monograf al-Syafi'i bersiri. Di samping menjalankan tanggungjawab sebagai penasihat, beliau juga sempat membimbing dan tunjuk ajar kepada beberapa orang pelajar lepas ijazah dan menyampaikan ilmu semasa sesi ceramah umum kefahaman Mazhab al-Syafi'i yang berlangsung di UNISSA.

Peranan PPMS dalam melestari mazhab Syafi'i bukan hanya tertumpu kepada satu aktiviti, malah PPMS juga telah mengendalikan beberapa penyelidikan, penerbitan, mengungkayahkan aktiviti ilmiah, menawarkan program akademik (pengajian lepas ijazah) dan khidmat masyarakat yang berkaitan dengan mazhab Syafi'i khususnya.

**Pertama: Penyelidikan dan Penerbitan****Bidang Keutamaan Penyelidikan PPMS****Cabang Fiqh meliputi bidang:**

1. Fiqh Ibadat;
2. Mu'amalat;
3. Ahwal Syahksiyyah;
4. Jinayat;
5. Qawl Qadim;
6. Qawl Jadid; dan sebagainya.

Kini, PPMS sedang menjalankan beberapa buah penyelidikan secara berkumpulan sama ada dalam UNISSA mahupun kolaborasi bersama IPT Islam luar negara. Antara penyelidikan tersebut:

1. Ensiklopedia Mazhab Syafi'i Negara Brunei Darussalam, Jil. 2. Tajuk: Penyebaran Mazhab Syafi'i.
2. Ensiklopedia Mazhab Syafi'i Negara Brunei Darussalam, Jil.3. Tajuk: Tokoh Ulama Mazhab Syafi'i di Asia Tenggara.
3. Ensiklopedia Mazhab Syafi'i Negara Brunei Darussalam, Jil.4. Tajuk: Kitab-Kitab dan Istilah-Istilah Mazhab Syafi'i.
4. Kitab Al-Bayan al-Kafi Fi Al-Fiqh Al-Syafi'i, Jil. 1 dan 2.
5. Penyelidikan Kolaborasi. Tajuk: Penilaian Semula Kaedah Penentuan Tempoh Haid di Malaysia dan Brunei.
6. Jurnal Al-Syafi'i Jurnal Berwasit Antarabangsa : Bil 4
7. Jurnal Al-Syafi'i Jurnal Berwasit Antarabangsa : Bil 5

8. Kompilasi Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i. Tajuk: Imam Syafi'i dan Mazhabnya di Brunei Darussalam.

### Buku Terbitan PPMS

Sebagai sebuah pusat penyelidikan, PPMS tidak ketinggalan dalam mengunggulkan pelbagai aktiviti ilmiah disamping menjalankan penyelidikan dan penerbitan dalam bentuk jurnal berwasit dan monograf khususnya berkaitan mazhab al-Syafi'i dan Imam al-Syafi'i dalam pelbagai bidang.

Antara manuskrip yang telah diterbitkan:

#### Bil Tajuk Buku

- 1 Kompilasi Kertas Kerja "Fiqh Wanita Bersuci Dan Solat Jemaah"
- 2 Kompilasi Kertas Kerja Bengkel Kefahaman Mazhab Syafi'i : Penulisan Kitab Fiqh Mazhab Syafi'i
- 3 Kompilasi Kertas Kerja Taharah Menurut Mazhab Syafi'i
- 4 Seminar Isu-Isu Kontemporari Dalam Mazhab Syafi'i : Menghadapi Cabaran Globalisasi
- 5 الإمام الشافعي: أدواره التاريخية وأطواره الحضارية
- 6 Jurnal Al-Syafi'i Jurnal Berwasit Antarabangsa : Edisi Khas
- 7 Jurnal Al-Syafi'i Jurnal Berwasit Antarabangsa : Bil 1
- 8 Jurnal Al-Syafi'i Jurnal Berwasit Antarabangsa : Bil 2
- 9 Jurnal Al-Syafi'i Jurnal Berwasit Antarabangsa : Bil 3
- 10 Siri Monograf al-Syafi'i, Bilangan 1, Yang Berhormat Pehin Datu Seri Maharaja Dato Paduka Seri Setia Dr Ustaz Haji Awang Abdul Aziz bin Juned (2016), "*Natijah Amali Kaedah-Kaedah Berfatwa Dalam Disiplin Berfatwa Mazhab Syafi'i*".
- 11 Siri Monograf al-Syafi'i, Bilangan 2, (2016) محمد نبيل غنايم, *الفقه الشافعي وأثره في الفقه الإسلامي*.
- 12 Siri Monograf al-Syafi'i, Bilangan 3, (2016) محمد نبيل غنايم, *الرسالة للإمام الشافعي وأثرها في أصول الفقه*.
- 13 Siri Monograf al-Syafi'i, Bilangan 4, (2016) محمد نبيل غنايم, *الشافعي ودوره في اختلاف الحديث*.

### Kedua: Aktiviti Ilmiah

Sebagai wadah penyampai ilmu dan maklumat, PPMS juga tidak ketinggalan dalam mengunggulkan aktiviti ilmiah. Aktiviti-aktiviti ilmiah ini berbentuk program tahunan dan juga semasa. Antara aktiviti yang telah dilaksanakan seperti berikut:

#### Bil Senarai Aktiviti

- 1 Bengkel Taharah Fiqh Al-Syafi'i
- 2 Halaqah Syafi'iyyah (Siri Pertama)  
Tajuk Ceramah : Solat Qasar Dan Jama
- 3 Seminar Isu-Isu Kontemporari Dalam Mazhab Syafi'i

- 4 Halaqah Syafi'iyyah (Siri Kedua)  
Tajuk Ceramah : Hak Isteri Dan Anak Selepas Pembubaran Perkahwinan
- 5 Bengkel Kefahaman Mazhab Syafi'i Bersuci Dan Solat Jamaah (Wanita)
- 6 Bengkel Kefahaman Mazhab Syafi'i Penulisan Kitab Fiqh Mazhab Syafi'i
- 7 Halaqah Syafi'iyyah (Siri Pertama)  
Tajuk Ceramah :  
  - 1) Hak Perempuan Dari Harta Perwarisan
  - 2) Wanita Dan Pengurusan Harta
- 8 Halaqah Syafi'iyyah (Siri Kedua)  
Tajuk Ceramah :  
  - 1) Nafkah Isteri Dan Anak
  - 2) Nafkah Kerabat Dan Haiwan
- 9 Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i (Siri Pertama)  
Tajuk Ceramah : Kelahiran Al Imam Al Syafi'i Dan Nasab Keturunannya
- 10 Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i (Siri Kedua)  
Tajuk Ceramah : Al Imam Al Syafi'i Dalam Fasa Menuntut Ilmu
- 11 Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i (Siri Ketiga)  
Tajuk Ceramah : Al Imam Al Syafi'i Dalam Fasa Menuntut Ilmu
- 12 Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i (Siri Keempat)  
Tajuk Ceramah : Penulisan Al Imam Al Syafi'i Dalam Bidang Usul Fiqh
- 13 Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i (Siri Kelima)  
Tajuk Ceramah : Penulisan Al Imam Al Syafi'i Dalam Bidang Fiqh (Qawi Qadim Dan Qawi Jadid).
- 14 Nadwah Syafi'iyyah, Tajuk : Ekstremisme Dan Wasatiyyah Dari Kaca Mata Islam
- 15 Majlis Pelancaran Jurnal Al Syafi'i Dan Ceramah Umum Kefahaman Mazhab Syafi'i  
"Sumbangan Al Imam Syafi'i Dalam Perkembangan Hadith Nabawi"
- 16 Bengkel Tafaqquh Kitab Turath Mazhab Syafi'i
- 17 Nadwah Syafi'iyyah  
Tajuk Forum : "Gerakan Radikal Dan Ekstremisme Agama Siapakah Sebenarnya?"
- 18 Nadwah Kontemporari  
Tajuk: "Ekstremisme Mengancam Perpaduan Ummah"

### **Ketiga: Program Akademik**

#### **Program Pengajian Lepas Ijazah, Sarjana dan Doktor Falsafah, PPMS (Secara Penyelidikan)**

Selain mengadakan aktiviti ilmiah kepada masyarakat umum, PPMS juga membukakan program pengajian lepas ijazah bagi pelajar yang ingin melanjutkan pengajian di peringkat Sarjana dan Doktor Falsafah secara penyelidikan penuh. Adalah diharapkan dengan bertambahnya program

akademik di UNISSA dan khususnya program pengajian yang ditawarkan di PPMS akan membuka ruang dan peluang yang sangat berharga disamping mendalami ilmu khususnya berkaitan mazhab al-Syafi'i serta amalannya. Apa lagi program akademik ini bertepatan dengan amalan dan pegangan masyarakat Islam di negara ini sejajar dengan Perlembagaan Negara Brunei 1959, Bab 3 (1) yang mengkanunkan Islam sebagai agama rasmi negara mengikut fahaman Ahli Sunnah Waljamaah, Mazhab Syafi'i.

Usaha untuk melahirkan graduan yang mahir dan mendalami selok belok pengkajian Mazhab Syafi'i adalah merupakan suatu usaha murni untuk memastikan Visi UNISSA menjadi sebuah universiti Islam tulen tercapai di samping menyahut titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam yang mahukan UNISSA melahirkan graduan bertaraf ulama yang dapat menyumbang bakti terhadap pembangunan ummah dan negara di masa akan datang. Visi PPMS, UNISSA ialah untuk menjadi sebuah pusat penyelidikan dan pusat rujukan Islam yang unggul dalam bidang penyelidikan yang berkaitan dengan Mazhab Safi'i. Langkah untuk menawarkan program ini sangat bertepatan dalam usaha merealisasikan visi yang dicanangkan. Selain itu, program akademik PPMS ini juga dapat memperkasa penyelidikan ilmu Islam yang berkaitan dengan pemikiran, ajaran, dan hukum hakam Mazhab Syafi'i secara khusus pada sangat perlu untuk mencari solusi ilmiah yang berwibawa menurut pandangan Ahli Sunnah wal Jama'ah bagi mendepani arus perkembangan dunia moden yang menyaksikan inovasi yang semakin kompleks.

Program pengajian ini dibukakan kepada individu yang mencukupi syarat-syarat kemasukan dengan tempoh pengajian penuh Ijazah Sarjana ialah 12 - 24 bulan dan tidak melebihi 36 bulan dan Ijazah Doktor Falsafah ialah 24 - 36 bulan dan tidak melebihi 48 bulan. Bahasa pengantar iaitu sama ada Bahasa Arab, Melayu atau Inggeris.

Penawaran Program Pengajian Lepas Ijazah ini amat penting kerana ia mengandungi manfaat besar kepada UNISSA khasnya, masyarakat dan negara amnya. Antara manfaat yang akan diperolehi menerusi penawaran program ini ialah menjadikan UNISSA sebuah pusat kecemerlangan ilmu Islam di peringkat serantau dan antarabangsa yang mempunyai jenama sebuah universiti Islam bemazhab Syafi'i, membuka jalan yang lebih luas kepada UNISSA amnya dan PPMS khasnya untuk lebih dikenali sebagai hub penyebaran Mazhab Syafi'i di Negara Brunei Darussalam dan di rantau Asia Tenggara, meneroka ilmu baru secara meluas menerusi penyelidikan yang mana hasilnya nanti dapat dimanfaatkan oleh seluruh lapisan masyarakat di samping menambahkan lagi khazanah ilmu Islam yang bernilai dan melahirkan sumber tenaga manusia yang berilmu pengetahuan yang menjaga warisan Islam dan menjadi aset yang berharga untuk kelangsungan hidup beragama, bermasyarakat, dan bernegara.



#### **Keempat: Lawatan ilmiah**

Dalam mengekalkan keutuhan pegangan mazhab al-Syafi'i, PPMS juga bertindak selaku perantara hubungan institusi dan orang awam terutama luar negara bagi menyampaikan maklumat melalui pelaksanaan khidmat masyarakat dan penerimaan lawatan. Antara lawatan ilmiah iaitu lawatan dari Mantan Presiden Universiti Al-Azhar. Bertujuan membincangkan kerjasama dua hala antara PPMS dan Universiti al-Azhar seperti hasrat menubuhkan Lembaga Penasihat PPMS, Meneliti struktur PPMS, aktiviti dan perancangan masa hadapan. Selain itu, PPMS juga dikunjungi oleh Dekan, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Science (KIRKHS)*, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. Bertujuan mengenali PPMS dengan lebih dekat dari aspek struktur organisasi, aktiviti penyelidikan, program akademik, aktiviti ilmiah, dan perancangan masa depan. Juga membincangkan peluang kerjasama penyelidikan antara PPMS dengan *KIRKHS*, Penyelidikan mengenai manuskrip Mazhab Syafi'i, Pengumpulan bahan-bahan rujukan Mazhab Syafi'i dan kerjasama tenaga akademik bagi penilaian jurnal terbitan PPMS.

Lawatan ilmiah seterusnya dari pensyarah, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN), Raden Fatah Palembang, Indonesia. Bertujuan membuat kajian/penyelidikan/penelitian *Program Post Doctoral* yang bertajuk: Legislasi Hukum Keluarga di Brunei Darussalam. Lawatan ilmiah seterusnya dari pensyarah Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN), Raden Fatah Palembang, Indonesia. Bertujuan membuat kajian/penyelidikan/penelitian *Program Post Doctoral* yang bertajuk: Pelaksanaan Mediasi dan Pengangkatan Hakam dalam Perkara Perceraian atau Syiqaq di Mahkamah Syariah di Negara Brunei Darussalam.

Terakhir lawatan ilmiah dari Arasy Centre Jakarta for Education, Training & Translation, Indonesia. Bertujuan mendapatkan maklumat lebih terperinci mengenai penubuhan PPMS dari aspek struktur organisasi, aktiviti penyelidikan, program akademik, aktiviti ilmiah, dan perancangan masa depan.

#### **Kelima: Latihan Industri**

Buat pertama kalinya, PPMS telah menerima kunjungan pelajar dari Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) bagi tujuan menjalankan penempatan Latihan Industri di PPMS, UNISSA selama lebih kurang empat bulan. Sepanjang keberadaan beliau di PPMS, beliau dibimbing oleh salah seorang felo penyelidikan PPMS. Beliau memperoleh banyak ilmu dan aktiviti bermanfaat yang bukan sahaja memperoleh dari PPMS malah UNISSA dan negara Brunei Darussalam secara amnya.

#### **Penutup**

Perkembangan PPMS tahun demi tahun yang bermula dari penubuhan pusat tersebut pada tahun 2007 sehingga 2017, telah menunjukkan dan menghasilkan satu pencapaian yang amat baik kerana kepelbagaian program yang

merangkumi pelaksanaan penyelidikan dan penerbitan, program akademik lepas ijazah Sarjana dan Doktor Falsafah Mazhab Syafi'i secara penyelidikan penuh, aktiviti ilmiah dan juga lawatan ilmiah yang dianjurkan oleh PPMS secara tahunan dan bersekala bukan sahaja dapat dinikmati oleh masyarakat Islam Brunei Darussalam, malah ianya juga dapat membuahkan hasil yang bermanfaat kepada masyarakat antarabangsa terutama dapat menyalurkan ilmu melalui sumbangan artikel ke dalam Jurnal al-Syafi'i, Jurnal Berwasit antarabangsa dan Monograf al-Syafi'i bersiri disamping menimba ilmu pengetahuan Islam sebagai mahasiswa dan mahasiswi sehingga menjadi ilmuwan Islam yang bertakwa dan mampu memperkukuh jatidiri. Pencapaian baik ini juga sekaligus merealisasikan tujuan utama penubuhan PPMS iaitu memelihara dan memperkukuh Mazhab Syafi'i sebagai teras pegangan masyarakat Islam di negara ini dan menjadikan UNISSA sebagai sebuah Universiti Islam tulen bertaraf antarabangsa yang progresif dan dinamik berteraskan al-Quran dan al-Sunnah.

### Referensi

*Al-Quran Al-Kareem*

*Dokumen-Dokumen Perlembagaan Negara Brunei Darussalam.* (2004). Negara Brunei Darussalam: Jabatan Percetakan Kerajaan. Jabatan Perdana Menteri.

Haji Md. Zain Haji Serudin. Dr. (1998). *Melayu Islam Beraja Suatu Pendekatan*. Negara Brunei Darussalam: Dewan Bahasa dan Pustaka. Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan.

Himpunan Titah-Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Sultan Dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam.

Mohammad Hj. Abdul Rahman. Dr. (1996). *Peranan para sultan dalam perkembangan Islam di Negara Brunei Darussalam*. Jurnal Darussalam 1: 77 85.

Hj Muhammad Abd. Latif. (1992). *Latar belakang Islam di Brunei*. Brunei: Dewan Bahasa dan Pustaka.

*Pelan Strategik UNISSA 2009-2018*, Universiti Islam Sultan Sharif Ali.

*Perlembagaan Negara Brunei Darussalam*. bab 3 (1).

## Principles Of Moderation In Islamic Politics

Syaripudin  
UIN Raden Intan Lampung  
[basyarsyarif@yahoo.co.id](mailto:basyarsyarif@yahoo.co.id)

As a revealed religion, Allah declared Islam as the *khiyar* religion (the chosen and the best) with the best accreditation in His side which places its followers as *khoiru ummah*, and *wasathon ummah* who has a fair and tolerant character. Yusuf Qardhawy interpreted Islam in this position as "*wasathiyyah*" (moderation) which means in the middle position, balanced, fair, tolerant, not extreme on one side and harmony with guiding principle "*rabbaniyah*". The meaning of *wasathiyyah* in *ta'rif al-wasathiyah* theory covers fair, ultimate, best and balanced choice between two contradictory opposite points. Moderate Islam is a concept of Islam which does not lean to the left or right, but the straight path (*shiroth mustaqim*) and the Muslims are declared as moderates, the best people who will be the witnesses and pioneers of the world peace and betterment. Moderate Islam can be understood as a view or an attitude that always tries to take the middle position of two opposite and exaggerated attitudes so that one of the two attitudes does not dominate one side. In other words, a moderate Muslim is a Muslim who gives proper and balanced value for two opposite thoughts or attitudes. Since man, whoever he is, is incapable of escaping himself from influence and bias as there is always influence of tradition, thought, family or time and place in his life. It is impossible to represent or offer full moderation in the real world, only God can do that.

**Keywords: Moderation, Islam**

### Introduction

Islam is identical with eternal and universal treatises, delegated and gradually awaited and granted almost to all messengers of Allah, the Prophets and the Apostles. In succession, Allah introduces the word Islam to Abraham, Isma'il, Ishaq, Ya'qub, Asbath, Moses, 'Isa and other *Anbiya*'.<sup>1</sup> Here Islam is declared as His best *Shibghoh* (dye) that distinguishes it from Judaism and Christianity. As a revealed religion, Islam is revealed by Allah as the *khiyar* religion (the chosen and the best) with the best accreditation in His side which places its followers as *khoiru ummah*, and *ummat wasathon* (QS.2: 143) which has fair and tolerant character. Yusuf Qardhawy (al-Khosho'is al-'Ammah, 1983: 131) interpreted this Islamic position as "*wasathiyyah*" (moderation) that is in the middle position, balanced, fair, tolerant, not extreme on one side/party and harmony with "*rabbaniyah*" guiding principle (taken from God and preserved its authenticity). Isnan Anshory (Alwasathiyah, 2014: 3) defines the meaning of *wasathiyyah* etymologically, that the word is taken from *ta'rif al-wasathiyah* which means fair, main, best and balanced choice between two opposite and contradictory points. Moderate Islam is a concept of Islam that does not lean to

---

<sup>1</sup>See QS al-Baqarah verse 127-136

the left or right but the straight path (*shiroth mustaqim*) and the Muslims are declared as moderates (*wasathan*), the best people who will be witnesses and pioneers for world peace and betterment.

Furthermore, moderation in Islam can be understood as a view or attitude that always tries to take the middle position of two opposite and exaggerated attitudes so that one of the two attitudes does not dominate each other. In other words, a moderate Muslim is a Muslim who gives balanced and proper value or aspect to both parts without exceeding their right. Since man—whoever he is—is incapable of escaping himself from influence and bias as there is always influence of tradition, thought, family or time and place in his life. It is impossible to represent or present full moderation in the real world. The One who can do that is only God.<sup>2</sup>

Based on the above issues, moderation or tolerance is one of the core of Islamic teachings that plays role in overcoming the recent problems such as the rise of radicalization, violence in the name of religion, accusing other parties as infidels, extremism and excessive fanaticism (*hizbiyyah*). This study discusses the dimensions of Islamic teachings about moderation as a conceptual and contextual force in caring for egalitarian social order and facing the dynamic of horizontal and vertical conflicts that are still common in our society which is caused by various factors that are political, economic, ethnic or intolerant in religious life in the context of nation and state.

In fact, the principle of moderation contained in the teachings of Islam itself had been exemplified by the Prophet in preparing and building a society in Medina. As it is known that one of the factors of the formation of the State of Medina, resulting from the development of adherents of Islam who transformed into social groups and had real political power in post-Mecca period under the leadership of the Prophet.

Having ordered to emigrate by Allah SWT, in fact, it brought great influence and impact both for the city of Medina itself and the position of the Prophet and his people. In the city that was originally named as Yathrib, they achieved good position and soon became strong and was able to stand on their own.<sup>3</sup>

In the context of the history of Islamic civilization, Medina is known as a proof of a milestone in the success of Prophet Muhammad in establishing justice, peace and civilization. So even today, this success is considered as the pride of Muslims who at the same time can be a source of inspiration both for Muslims in particular and other people in general. In addition, it can be said that Medina is a beacon of civilization and a symbol of Muslims victory who can raise the spirit (*ghiroh*) of solidarity and pride among Muslims.

<sup>2</sup>See Yusuf al-Qaradhwai, *Kalimaat fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'alimuha*, (Kuwait: al-Markaz al-Alami Lilwasatiyyah, 2007).

<sup>3</sup>J. Suyuti Pulungan, *Fiqih Siyasah*, (Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1995), p. 79-81

Medina has pluralistic social condition and heterogeneous society, so in order to arrange the community prophet Muhammad using some steps. The first steep was by arranging the intern life of the Muslims, namely by introducing or building relationship between people who perform the *hijra* (the *Muhajirin*) – the people who moved from Mecca to Medina – with the *Anshar* (Medina people who welcomed the *Muhajirin*) effectively.

At that time, the media used to unite the brotherhood was not a relationship of blood or tribes, but based on the bond of faith (religion) adopted. This led to the formation of Islamic community at that time so that this event, by Phillip K. Hitti in Pulungan, is called as the "miniature of the Islamic world". The second step pursued by the Prophet Muhammad in 622 AD is to unite between the Muslims, Jews and other tribes through a written agreement which is known as the "Medina Charter".<sup>4</sup>

Medina Charter contains very important values, especially in terms of inter-citizen equality, religious freedom and security guarantees. These three things become very important values which are fundamental values in the concept of democracy. This charter illustrates the relationship between Islam and other religion and tribes placed in the constitutional framework and laws, to organize the social and political life of Medina society.

It has been acknowledged by all parties that Medina Charter indeed contains the main ideas that is considered very amazing which is viewed from modern point of view. In that constitution, the ideas that now become the view of modern life was formulated for the first time, such as freedom of religion, diversity, multi-culturalism, humanism and the right of each group to organize life in accordance with beliefs, independence of economic relations, and others. It also emphasized the existence of a general obligation, namely participation in joint defense efforts against external enemies, and uphold humanist values.<sup>5</sup>

On the basis of the principles contained in Medina Charter which has been implemented by the Prophet Muhammad and the ruling caliphs in running the government, it is interesting to be studied and researched further. In line with that, the researcher conducted a study or research on the principles of Islamic moderation in Medina Charter.

## Discussion

### 1. The concept of moderation in Islam

Basically, the words of Islamic moderation for Muslims itself is not a strange thing anymore. Therefore, the term Islamic moderation is actually a translation of a word derived from Arabic which is *al-Wasathiyyah*<sup>6</sup> *al-Islamiyyah*.

---

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 84

<sup>5</sup>Bosco Karvallo dan Dasrizal, (ed). *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta; Leppenas, 1983), p. 11

<sup>6</sup>The term *Wasatiyyah* is actually derived from the word (وسط), which means middle or modest. Modesty is also usually known as *al-iqtisad*, *al-Tawassut* dan *al-I'tidal* (Mu'jam Wasitt.th).

In connection with the word *al-Wasathiyyah al-Islamiyyah*, al-Qaradawi calls it with some equivalent words which has similar meaning. The words are *Tawazun*, *I'tidal*, *Ta'adul* and *Istiqamah*.<sup>7</sup>

Meanwhile, in the Qur'an, the word *wasath* and its derivation is called five times with a meaning that is in line with the meanings has been mentioned above. A commentator, Abu al-Su'ud, said that *wasath* initially pointed to something that became the meeting point of all sides like the center of the circle. Then the meaning of *wasath* developed to be the human qualities which is possessed by human beings because those qualities becomes the center of despicable traits.<sup>8</sup>

The meaning of that word is also similar as contained in the hadith. Hence, an expert of the hadith vocabulary, Ibn al-Athir, when explaining the hadith which says "*Khayru al-Umûri Awsâthuha*" explained that every praiseworthy nature has two disgraceful sides (ends). According to him, the generosity is in the middle between miserly and wasteful, it is also in the middle between fear and recklessness. This is, of course, in line with the command of man to abstain from all the disgraceful qualities by liberating himself from that trait. The farther away he is from that trait, the more liberate he will be. The farthest position from either side / tip is the middle. Therefore, those who are in the middle will be kept away from the sides of the despicable.<sup>9</sup> The same thing was also stated by Mohammad Hashim Kamali:

"Moderation or *Wasatiyyah* (Arabic synonyms: *tawassuṭ*, *i'tidāl*, *tawāzun*, *iqtisād*), is closely aligned with justice, and it means opting for a middle position between extremities. Moderation is often used interchangeably with "average," "core," "standard," "heart," and "non-aligned." The opposite of *wasatiyyah* is *taṭarruf*, which denotes "inclination toward the peripheries" and is known as "extremism," "radicalism," and "excess." In its Arabic usage, *wasatiyyah* also means the best choice such as in the hadith: "The Prophet [pbuh] was the best (*awsat*) of the Qurayshite descent."<sup>10</sup>

---

Besides that, *Wasatiyyah* is also defined as (أفضل وخيار) the best choice. Complete explanation, see al-Salabi, Ali Muhammad, *al-Wasatiyyah fil al-Quran al-Karim*, (Beirut: Dar al-Marifah, 2005), p. 20

<sup>7</sup>The word *Wasatiyyah* in *Kamus Istilah Media Melayu-Arab* in line with *i'tidal* and *mutawasit* which means modest and the word *tasamuh* which means tolerance. (Abd. Rauf 2005: 348 & 416). It is also said by Yusuf al-Qaradawi in *Kalimat fi al-Wasathiyyah wa Madlimiha*, (Kairo: Dar al-Syuruq 2011), p. 13.

<sup>8</sup>Abu al-Su'ud, *Irsyād al-Aql al-Salīm*, 1/123 in Muchlis M. Hanafi, "Konsep Al-Wasathiyyah in Islam", in *HARMONI: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. VIII, October - December 2009, p. 38.

<sup>9</sup>Ibn al-Atsir, *Al-Nihâyah fi Gharîb al-Hadîts wal Atsar*, 5/399 in Muchlis M. Hanafi, "Konsep Al-Wasathiyyah in Islam", in *HARMONI: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. VIII, October - December 2009, h. 39

<sup>10</sup>Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*, (The United States of America by Oxford University Press, 2015), p. 9



Basically, moderation or *wasatiyyah*<sup>11</sup> is the Arabic synonym of *tawassuṭ*, *i'tidāl*, *tawāzun*, *iqtisād* which is very closely and in harmony with justice and that means choosing to be in the middle position. Subsequently in turn, the word moderation is also often used with the terms "average", "core", "standard", "heart", and "non-block". The opposite of *wasatiyyah* is *tatarruf*, which characterizes as a "tendency toward the road" and is later known as "extremism", "radicalism" and "excess".<sup>12</sup> As in the context of its use in Arabic, according to al-Farfur in Kamali, the word *wasatiyyah* also means the best choice such as hadith: "The Prophet is the best (*awsat*) descendant of the Qurays".<sup>13</sup>

Apparently, the definition of *al-Wasathiyyah al-Islamiyyah* as described previously, almost in every writing on Islamic Moderation, has always been adopted or taken as reference by Muslim thinkers and intellectuals. Although the description of the editorial differs from one to another, the essence and substance of the meaning are similar. However, one thing should be noted that in any form *lafazh* is used, its meaning will not go beyond the meaning of "justice, glory, goodness, mid, intermediate, and modest."<sup>14</sup>

Based on some understanding that has been decomposed above it can be concluded that the word *wasath* (middle) which has a good and commendable meaning of course contrary to the word *edge* (*alṭharf*) which connotes negatively because its existence on the edge may cause someone to slip. The religious attitudes of the *tawassuth* (mid) contrast with the *tatharruf* (edges / ends), both on the left and right ends.

Whereas in modern Arabic, the word *tatharruf* itself connotes the meaning of radical, extreme and exaggerated. The word *tatharruf* which describes such attitudes is not found in the Qur'an or hadith. Such attitude in the Qur'an is expressed with the word *alghuluww* which means as follows:

Say, "O People of the Scripture, do not exceed limits in your religion beyond the truth and do not follow the inclinations of a people who had gone astray before and misled many and have strayed from the soundness of the way."

Thus, it can be interpreted that Islamic moderation is a point of view or attitude to always try to put yourself in the middle position of two opposite and excessive attitudes. So one of the two attitudes is not dominating each other.

<sup>11</sup> The word "moderate" is derived from Arabic consisting of three letters which means approaching to each other. That word can be read in two versions. *Tawassuth* which is usually defined as "attitudes" (طس-و-) The first version, "وطس" the letter *Sin* is read *assukun*, as the preposition word which means "between". Whereas the second version, "وطس" the letter *Sin* is read *asfathah*, which has some meanings: (1) Between two ends (in the middle of two ends); (2) character which means "the best"; (3) fair or justice; (4) between the good and the bad.

<sup>12</sup> Another term for the word *eksremism* in Arabic is *al-ghuluw*, *al-ifrāt*, and "exceeds the limit."

<sup>13</sup> Muḥammad 'Abd al-Laṭīf al-Farfūr, *Al-Wasatiyyah fi'l-Islām*, (Amman: Dāral-Nafā'is, 1409/1988), p. 71, in Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam The Qur'ānic Principle of Wasatiyyah...*, p. 9

<sup>14</sup> Edi Junaidi, "Kamus Syari'ah Tawassuth (Moderat)" dalam *Majalah Bimas Islam*, Jakarta: Kementerian Agama RI, Edisi No. 3/III/2015, p. 68



Such attitude, by Abd. Rauf Muhammad Amin, is referred to as a moderate Muslim, i.e., a Muslim who gives any value or aspect in a proper portion for both sides.<sup>15</sup> As to which al-Qaradawi has mentioned, for man—whoever he is—is unable to free himself from the influence and bias of his traditions, thoughts, family, times and places in running his life, it is impossible to represent or offer full moderation in the real world. Again only Allah Almighty is able to do that.<sup>16</sup>

## 2. Universality and Moderation of Islam

Before we further discuss Islam as a thought or doctrine, it would be nice if we start this elaboration by seeing Islam from the aspect of the language. The word "Islam" comes from the Arabic word taken from the word "*salima*" which means "safe". Then from the word "*salima*" is formed the word "*aslama*" which means "surrender, submissive, obedient, and loyal".

Furthermore, the word "*aslama*" itself becomes the main point of Islam, which contains all meanings as its fundamental meaning. That is because a person who does "*aslama*" or convert to Islam are called Muslim, in other words, the person has stated that he is obedient, surrender, and submissive to Allah SWT. So that it can be said by carrying out "*aslama*", then the person is guaranteed salvation in the world and in the hereafter. Furthermore from the word "*aslama*", other words are also formed namely, the word "*silmun*" and "*salamun*" which means "peace". So, Islam is understood as a peace-loving doctrine. Therefore a man who claims to be a Muslim is to be at peace with God and with his fellow human beings.<sup>17</sup>

In addition, regarding this matter, Harun Nasution said that Islam is a religion whose teachings are revealed by God to the mankind through Prophet Muhammad SAW.<sup>18</sup> Islam was born in Mecca, brought by Prophet Muhammad SAW as God's Apostle to guide human beings in passing through the straight path. After the Prophet's death, the relay of Islamic leadership was upheld by his companions known as "*Khulafaur-Rashidin*", at that time Islam began to grow rapidly due to the expansion undertaken by later Islamic *daulah* (reign), such as the Abbasid and Umayyad. Islamic teachings were then widespread to the areas outside the Arabian peninsula. So, the teachings of Islam soon met with various civilizations and local culture that had been rooted for centuries.

Islam with the message brought by Prophet Muhammad SAW is a religion that contains a fundamental understanding. Islam is not only the property of its individual or proprietary carrier and is destined for a particular class or country. Islam is a universal religion which is a realization of the concept

<sup>15</sup>Abd. Rauf Muhammad Amin, "Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam dalam Tradisi Hukum Islam", *Jurnal Al-Qalam*, Volume 20, Edisi Khusus Desember 2014, p. 25.

<sup>16</sup>Yusuf al Qaradhawi, *Kalimat fi al-Wasathiyah wa Madlimiha...*, p. 13.

<sup>17</sup>Didiek Ahmad Supadie dan Sarjuni (ed), *Pengantar Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), p. 71-72.

<sup>18</sup>Harun Nasution, *Islam, ditinjau dari berbagai aspeknya*, Jilid 1, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), p. 17.

of grace for the whole nature (*Rahmatan lil Alamin*).<sup>19</sup> It is clear that the message of Islam is not only for mankind, but more broadly than that, that is mercy for the whole nature.

In response, Nurcholish Madjid said that Islamic teachings are intended for the whole mankind, because the Prophet Muhammad is the messenger of God for all mankind.<sup>20</sup> In other words, the teachings of Islam apply to all human beings on this earth, and not limited to Arabs alone, but to all nations on the same level. Then, it is clear if the values of the universal teachings of Islam are applicable at any time and place and valid for all groups or human beings, can not be limited by formalism, such as a formalism "facing east or west" (i.e., ritualistic formalism generally).<sup>21</sup>

According to Muhammad Tholhah Hasan, the characteristics of Islam can be seen in various concepts it carries, namely:<sup>22</sup>

First, the concept of Islamic theology that is based on the principle of monotheism as the concept of monotheism with the highest level. This concept of monotheism gives birth to the insight of moral unity, social unity, ritual unity and even the unity of cultural identity.

Second, the concept of human status, in relation to God (*hablumminallah*), his relationship with his fellow human beings (*hablumminannas*), even the whole fellow beings, as well as his relationship with the universe. These relationships are in the network of worship and *ke-khalifahan* (Islamic reign), namely the function of worship and *khilafah* function.

Third, the concept of science as an integrative part of human life. The first revelation of the Qur'an in addition to make the *khalaqalinsan* declaration (He has created man) also declared '*alamal insan* (He taught man). This human besides being created by Allah, also given scientific intelligence. This concept is related to God's promise of "what is in the heavens and on earth in the designation of man".

Fourth, the concept of worship in Islam. Besides touching the aspects of ritual, it also touches on social aspects as well as cultural aspects in life.

Based on the above description, then by borrowing a term from Harun Nasution in Parsudi, that religion (Islam) essentially contains two groups of teachings. The first group, who believes that the revelation of God, is absolute, eternal, unchanging and unchangeable. While the second group, those who believes that the revelation of God requires an explanation of the meaning and

---

<sup>19</sup>Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*, (Semarang: Pustaka Nuun, 2010), p. 30

<sup>20</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), p. 360-361.

<sup>21</sup>*Ibid.*, h. 362

<sup>22</sup>Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perpektif Sosio Kultural*, (Jakarta: Lantabora Press, 2004), p. 4-5.

implementation. Therefore, the explanation is essentially not absolute, relative, and can be changed in accordance with the development of time or culture.<sup>23</sup>

Meanwhile, Nurcholish Madjid in Yustion revealed that between religion (Islam) and culture are two indivisible but inseparable fields. Religion is absolute, unchanged according to time and place. But in contrast to culture, though based on religion, it can change from time to time and from place to place. Most cultures are based on religion, but never otherwise, religion based on culture. Therefore, religion is primary, and culture is secondary. Culture can be an expression of religious life, because it is subordinate to religion.<sup>24</sup>

Islam is stated as a religion because it is really the product of Allah SWT which includes *syariah* and *fiqh* (law) where they are both derived from the Qur'an and al-Hadith. *Syariah* and *fiqh*, taught by Islam, have played their respective roles in filling the life of human on this earth. *Syariah* reflects Islam as a religion, while *fiqh* reflects Islam as a culture. This statement is based on the opinion of Khaled Abu el-Fadl in Kunawi Basyir that *syariah* is God's will in an abstract and ideal form, while *fiqh* is the result of human effort to understand the God's will.<sup>25</sup>

Furthermore, the Holy Qur'an as the revelation of Allah which is also the holy book of Muslims and is the best source of Islamic teachings and cannot be replaced. Because Muslims believe that the Holy Qur'an is the source of absolute truth. Nevertheless, borrowing the term from Quraish Shihab in Dadang, that absolute truth will not be seen, when the Qur'an does not interact with social reality, or if it is not earthed: read, understood, and practiced. The point is that when the absolute truth is addressed by its adherents with different cultural background or level of knowledge, partial truths will be emerged, so that the absolute truth remains God's.<sup>26</sup>

The above description is very clear, if the Holy Qur'an is the revelation of Allah which becomes the highest and absolute source Islamic teachings. However, the absolute truth will only be meaningful if it makes contact and communicates with the phenomenon and social reality that exists on this earth. At this position the absolute truth will evolve into partial truths, because the stages of the internalization process to the adherents of the absolute truth is influenced by the existence of different social settings, paradigms of thinking and background knowledge of its adherents.

Despite the birth of partial truths, we can not deny, for any reason, the the absolute truth is really originated and only belongs to Allah SWT. The level of absolute truth is what we are often called as *Syariat Islam*. While the emergence of

---

<sup>23</sup>Parsudi Suparlan (ed), *Pengetahuan Budaya, Ilmu-Ilmu sosial dan Pengkajian Masalah-Masalah Agama*, (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Badan Litbang Agama, 1982), p.18.

<sup>24</sup>Yustion dkk., *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993), p. 172.

<sup>25</sup>Kunawi Basyir, *Islam dan Budaya Lokal*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014), p. 15.

<sup>26</sup>Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung: Rosdakarya, 2000), p. 172.

partial truth resulting from the struggle of social reality in the society is counted as relative. This relativity is called *asfiqh*. On this basis, it is not surprising that the partial truth is easily changed depending on the circumstances and conditions that follow.

In response to this case, Ahmad Wahib describes that the change of understanding will change. This happens not because the object is changing, but because the subject or one's brain that observes the object is different way.<sup>27</sup> However, according to Morris, the existence of Islam, among others, is strongly influenced by the social environment in which it grows and develops.<sup>28</sup> As revealed by Moeslim Abdurrahman that the dynamics of Islam in the cross-history of civilization of mankind is determined by social struggle which will ultimately be very influential in giving color, style, and character of Islam.<sup>29</sup>

Once again, judging from historical perspective, especially in the context of Indonesia, Islamic teachings have been accommodated by local culture which happened during the early historical period of Islamic development in Indonesia.<sup>30</sup> As a religion, Islam appears so perfect, by offering and bringing the norms and the rules of new life which is very different compared to the teachings of other religions that came previously. Furthermore, if there is a connection between Islam and culture then there are two important conceptions that need to be clarified in order to avoid confusion. The two conceptions are Islam as a socio-cultural consensus, and Islam as a cultural reality.

Conception between Islam and Culture, in the Azyumardi Azra<sup>31</sup> point of view, is often known as great tradition. At the level of Islam as a cultural conception, the great tradition (Islam) is in the form of original permanent Islamic doctrines, or at least an interpretation firmly attached to the basic teachings of Islam. Meanwhile, Islam as a cultural reality is known as little tradition or local tradition or Islamicate, "Islamic" areas, which are influenced by Islam. In a smaller space this doctrine is embodied in the conception of faith and *syariah* – Islamic law – that inspires the mindset and acts of Muslims.

---

<sup>27</sup>Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam*, (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), p. 3.

<sup>28</sup>As Morris said, this happens if it is viewed from sociological point of view, Islam is considered as socio-cultural phenomenon. In the dynamics of space and time, Islam that originally serves as a subject on the level of real life applies as an object and simultaneously applies to it various social laws. For complete explanation, see Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, (ter). Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), p. 393.

<sup>29</sup>As an indication, explained by Moeslim Abdurrahman that in various parts of the world, Islam has experienced the peak of the glory of civilization, but it is undeniable that in some other places, Islam actually suffered a setback and even drowned by the changing times. For complete explanation, see Moeslim Abdurrahman, *"Ber-Islam Secara Kultural", Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003), p. 150.

<sup>30</sup>Syarifuddin Jurdi, *Sejarah Wahdah Islam: Sebuah Geliat Ormas Islam di EraTransisi*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), p. 6

<sup>31</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), p. 13.

## Conclusion

Based on the explanations and descriptions that the author has explained above, it can be concluded that the Medina Charter in Medina social life contains the life principles and foundations of the society. The principles underlying the Medina Charter include: (a) The principle of the unity of the humankind; (B) social solidarity; (C) protection and defense of the weak and oppressed; (D) social justice; (E) peace between peoples and the environment; (F) equality before the law; (G) freedom of opinion, association and religion; (H) upholding human rights; (I) nationalism; (J) deliberation.

Furthermore, the application of the principles written in the Medina Charter does not recognize the category of dichotomy among human beings, i.e., between Muslims and other citizens equally recognized by civil rights, not one group is privileged.

Whereas in the principle of democracy, basically the Medina Charter is made to give freedom to all groups, because one of the cores of Islamic spirit is to realize social justice so that the Holy Qur'an teaches humanity to fight against injustice and oppression of freedom. Because, people are free to embrace beliefs which they like and do according to their will. Democracy, in addition to the implementation and the principle of social equality and the absence of striking differences, also becomes a way of life. A way of life that emphasizes the value of individuals and intelligence and human's belief that in doing life activities might show social relationship that reflects the existence of mutual respect, cooperation, tolerance and fair play.

As for the principle of tolerance (*tasamuh*): respect for religion, Medina Charter contains the principle of tolerance, where Muslims are ready and able to interact and communicate with the Jews. They have the protection and freedom to practice their respective religions.

## Bibliography

- "Islam-Konflik dan Piagam Perdamaian" dalam <http://ruhullah.wordpress.com> diakses tanggal 19 November 2016
- Abd. Rauf Muhammad Amin, "Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam dalam Tradisi Hukum Islam", *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20, Edisi Khusus Desember 2014
- Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam (Ilmu Ushul-Fiqh)*, Jakarta: Rajawali Pers, 1985
- Abu 'Usman 'Amr bin Bahr, *Tahdzib al-Akhlaq*, Cet. I., Daar as-Shahabah, 1989
- Abu al-Su'ud, *Irsyâd al-Aql al-Salîm*, 1/123 dalam Muchlis M. Hanafi, "Konsep Al-Wasathiyyah dalam Islam", dalam *HARMONI: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. VIII, Oktober - Desember 2009
- Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah Dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*, Jakarta: UI Press, 1995
- Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam*, Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012



- Ali Ash-Shabuni, *Shafwah at-Tafasir*, Juz. II. Cet. IV., Bairut: Daar Al-Qur'an al-Karim, 1981
- Ali Muhammad al-Salabi, *al-Wasatiyyah fil al-Quran al-Karim*, Beirut: Dar al-Marifah, 2005
- Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*, Semarang: Pustaka Nuun, 2010
- Amirul Hadi dan Haryono, *Metodelogi Penelitian Pendidikan*, Bandung: Pustaka Setia, 1998, cet. Ke-1.
- Anselm Strauss & Juliet Corbin, *Basic of Qualitative Research Grouded Theory Procedures and Techniques*, Muhammad Shodiq & Imam Muttaqien (Penterjemah), *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tatalangkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984
- Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999
- Bosco Karvallo dan Dasrizal, (ed). *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983
- Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Komtemporer*, (ter). Imam Khoiri, Yogyakarta: AK Group, 2003.
- Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: Rosdakarya, 2000
- Deddy Mulyana, *Metodelogi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003
- Didiek Ahmad Supadie dan Sarjuni (ed), *Pengantar Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011
- Edi Junaidi, "Kamus Syari'ah Tawassuth (Moderat)" dalam Majalah Bimas Islam, Jakarta: Kementerian Agama RI, Edisi No. 3/III/2015
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 1, Jakarta: Bulan Bintang, 1974
- Hasbiyallah, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013
- Ibn al-Atsir, *Al-Nihâyah fi Gharîb al-Hadîts wal Atsar*, 5/399 dalam Muchlis M. Hanafi, "Konsep Al-Wasathiyyah dalam Islam", dalam HARMONI: Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. VIII, Oktober - Desember 2009
- Ibn Hisyam, *As-Sîrah an-Nabawiyah*, Al-Qāhirah: tt.
- Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001
- J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 1993
- \_\_\_\_\_, *Fiqh Siyasah*, Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1995
- James A. Black, *Metode dan Masalah Penelitian Sosial*, Bandung: Refika Aditama, 2001
- Kunawi Basyir, *Islam dan Budaya Lokal*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014
- Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Bandung: Rosda Karya, 2011
- M. Yakub, "Piagam Madinah: Acuan Dasar Negara Islam" dalam *Analytica Islamica*, Vol. 6, No. 2, 2004.
- M.A. Salahi, *Muhammad Sebagai Manusia dan Nabi*, (Terj) M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2006.
- Masri Singarimbun, *Metode Penelitian Survey*, Jakarta: LP3ES, 1989
- Moeslim Abdurrahman, "Ber-Islam Secara Kultural", *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003

- Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*, The United States of America by Oxford University Press, 2015
- Monawwar Khalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001
- Muḥammad 'Abd al-Laṭīf al-Farfūr, *Al-Wasaṭiyyah fī'l-Islām*, Amman: Dāral-Nafā'is, 1409/1988, dalam Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*, The United States of America by Oxford University Press, 2015
- Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh (Ushul al Fiqih)*, terj. Saefullah, et.Al., cet.5 Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Muhammad Thahir bin 'Asyur, *Maqashid Syari'at al-Islamiyyah*, Daar an-Nafa-is, tt \_\_\_\_\_, *Ushul an-Nidham al-Ijtima'i fīy al-Islam*, Cet. II Asy-Syirkah at-Tunisiah, tt
- Muhammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perpektif Sosio Kultural*, Jakarta: Lantabora Press, 2004
- Muslim bin Hajjaj al-Qusairiy an-Naisaburiy, *Shahih Muslim, Kitab Birr wa Shilah, Bab Nahyi 'an La'ni ad-Dawab wa ghairih*, No. hadis. 2598, Cet. I Riyadh: Daar at-Tayyibah, 2006
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992
- Parsudi Suparlan (ed), *Pengetahuan Budaya, Ilmu-Ilmu sosial dan Pengkajian Masalah-Masalah Agama*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Badan Litbang Agama, 1982
- S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2003
- Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Praktis*, Jakarta: Bina Aksara, 1983
- Supriyanto, "Perdamaian dan Kemanusiaan dalam Pandangan Islam", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 2, Desember 2013
- Syarifuddin Jurdi, *Sejarah Wahdah Islam: Sebuah Geliat Ormas Islam di Era Transisi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007
- Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar bahasa Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia, 1989
- W. Harris and Judith S Levey, *The New Columbia Encyclopedia*, New York & London: Columbia University Press, 1975
- W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968
- Wahbah Zuhaili, *Al-Wajiz fīy Ushul al-Fiqh*, Cet. I., Bairut: Daar al-Fikr al-Mu'ashir, 1999
- \_\_\_\_\_, *At-Tafsir al-Wajiz 'ala Hamisyi al-Qur'an al-'Adhim*. Cet. II, Damaskus: Daar al-Fikr, 1996
- Wila Huky, *Pengantar Sosiologi*, Surabaya: Usaha Nasional, 1986
- Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*. Cet. I., Jakarta: Amzah, 2006
- Yustion dkk., *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993
- Yusuf al-Qaradhawi dalam *Kalimat fi al-Wasathiyyah wa Madlimiha*, Kairo: Dar al-Syuruq 2011



- \_\_\_\_\_, *Al-Kahashâ'ish al-Âmmah li al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. IV, 1996
- \_\_\_\_\_, *Kalimaat fi al-Wasatiyyah al-Islamiyyah wa Ma'alimuha*, Kuwait: al-Markaz al-Alami Lilwasatiyyah, 2007

## Challenges in Developing of Vocational Madrasa based on Foster Father

Erna Nurkholida  
STAIN Kediri  
[ernanurkholida@gmail.com](mailto:ernanurkholida@gmail.com)

This paper described the challenges and changes in developing vocational madrasa, foster father program and the role of Nahdatul Ulama. By using descriptive qualitative research, it provided the portrayal of the development of vocational madrasa, the early born of Madrasah Kejuruan Maslahiyah Badas Kediri. The findings showed that students in choosing a school took interests 85%, majors 80%, and the last is experience 25%. The variable of motivation, the most dominant factor influence is conducive learning environment was 86 %, desire was 85 %, and activities in learning was 80 %. The interview of the respondents stated that they were under Nahdatul Ulama organisation but it did not give so much help in developing it. They built by themselves or swadaya and they stated that NU should be a bridge in building network with the corporations.

**Key words:** *Vocational Madrasa, Foster Father, Nahdatul Ulama*

### Introduction

Madrasah in the last decade of the 20th century is an alternative education institutions to educate their children. Today's madrasa students show improvement of participants as well as is increasing in performances from year to year. Madrasa is motivated by the circumstances and that conditioned as private organizations. Changes began to occur in the early 20th century marked the emergence of Islamic educational institutions in the form of modern public schools and madrasahs distinctively Islamic. In general, the emergence of modern institutions is characterized by changes in aspects; curriculum (introduced general subjects), methods (introducing modern teaching methods), and means (started using tables, chairs, blackboards, and the class system).

In the early of 20th century the Dutch East Indies government to expand existing schools with low cost and a modern management system in terms of curriculum, methodology and infrastructure which means challenges and tough competition, especially the madrasa that are traditionally held by the figures of Islam. From this arose the idea to promote Islamic education by establishing educational institutions both individuals and institutions. Madrasa include Madrasa Adabiyah (Adabiyah School) Length of the field, West Sumatra. At this school besides religious instruction was also given the knowledge to read and write Latin letters and mathematics. In 1915 this school received recognition from the Dutch East Indies government and the changing Become HIS (Holland Inlandsche School was at the primary level. This was the first HIS in Islamic organization and the first in the Minangkabau which put religion in the lesson

plan<sup>1</sup>. Another madrasa gave another lesson besides religious lessons, among others; Madrasa Diniyah in Padang Panjang in West Sumatra this school gave lessons in history and geography<sup>2</sup>, while the Madrasa Putri Diniyah established in 1923 specializing in female students. In the post-independence government began to increase coaching madrasa through increased institutional status conducted by the People's School of Islam (SRI) to as much as 235 State Islamic Elementary School in 1962.

Here is the data from year to year madrasah nationalization<sup>3</sup>;

Year	Name of madrasah/school	Nationalization	Number	Specification
1962	Sekolah Rakyat Islam	MIN	235	SK menteri agama No. 104/1962
1967-1970	MTs Swasta/ Aliyah Swasta	MTs AIN/MAAIN	MIN 358 MTs AIN 182 MAAIN 42	SK no. 80/1967
1978	MTs AIN/MAAIN	MTsN/MAN		SK No.15. 16.17/1978
1992-1999	PGAN	MAN	Min. 1435 MTsN 1141 MAN 553	SK No. 42/1992

Besides the coaching the status of government institutions also conduct training madrasa as verified through the determination of a madrasa into the Madrasa model, namely MIN Model was 44, Model 69 was MTsN, MAN Model was 35. Madrasah was intended as a pilot, and a reference for the development of other madrasahs. MAPK opening of the Madrasah Aliyah Special Program to meet the religious experts and then developed into Religious Madrasah Aliyah. In addition it also opened Vocational Madrasah Aliyah (MAK). The Madrasah which intended to give students the ability to provision in the field of specific skills to be able to work in the community. Until now numbering of MAK was 84<sup>4</sup>.

In 2008/2009 the number of agencies being recorded as many as 19,762 of RA, MI was 21,529, 13,292 of MTs, and MA was 5,648 in the 33 provinces in

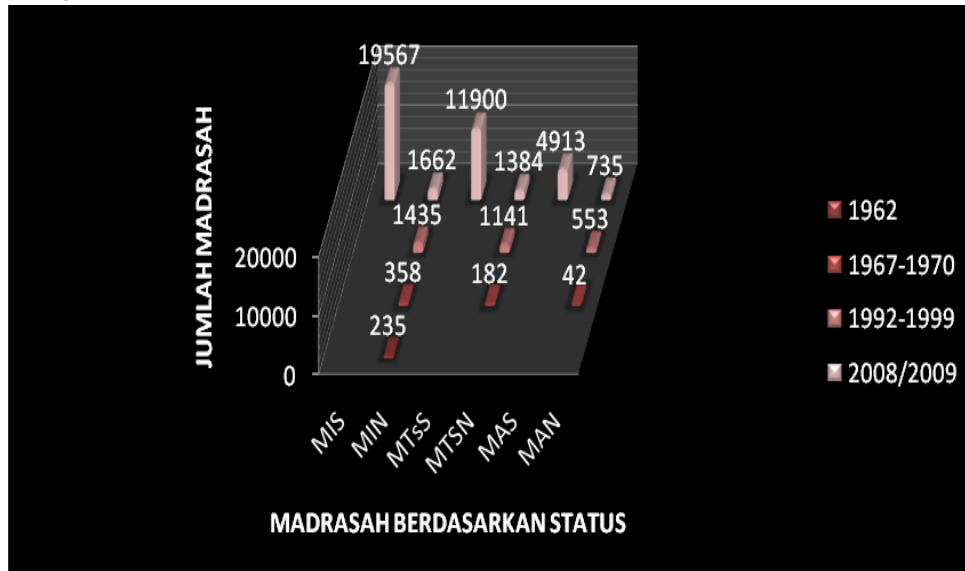
<sup>1</sup> Abudin Nata, *Sejarah Sosial Intelektual Islam dan Institusi Pendidikannya* (Jakarta: Rajawali Press, 2012), p. 211

<sup>2</sup> *Ibid* p. 210

<sup>3</sup> Tarmi, Drs. *Kebangkitan dan Perkembangan Madrasah di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2001), p. 207

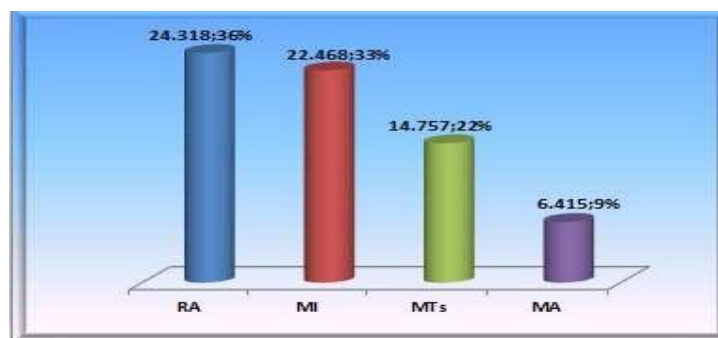
<sup>4</sup> *Ibid*, p. 208

Indonesia<sup>5</sup>. This year the number of state institutions has increased due to the existence of a number of private institutions are nationalized. MIN number was 1,662, MTsN was 1,384, and as many as MAN was 735. The amount was not entirely because it was still waiting for nationalization decree of Ministry of Religious Affairs as a new institutions.



From these data it can be concluded that the madrasa is constantly increasing quantity from year to year. The existence of Madrasa since Indonesia's independence until now is essentially a continuation of madrasa since its inception in the early 20th century until Indonesia's independence. Attention and guidance that the government is very high both in terms of quality and quantity.

In the 2010-2011 academic year there were as many as 24,318 nationally Raudhatul (RA), 22,468 Elementary School, 14,757 junior secondary school, Madrasah Aliyah 6,415. Percentage distribution of institutions that successfully recorded was 36% - RA, 33% - MI, 22% - MTs, 9% - MA. Here the data of Madrasa in 2010-2011<sup>6</sup>.



Jumlah Lembaga RA, MI, MTs, dan MA TP. 2010-2011

<sup>5</sup> [www.pendis.kemenag.go.id.Statistik Pendidikan Islam 2008/2009](http://www.pendis.kemenag.go.id.Statistik Pendidikan Islam 2008/2009) accessed on 17 July 2013

<sup>6</sup> *Ibid*, 2010/2011

The number of State Islamic Elementary School District (MIN) in the academic year 2010-2011 as many as 1.686 or 7.5%, while the Private Elementary School (MIS) as many as 20 782 or 92.5%. The number of State junior secondary school (MTsN) of 1.437 or 9.7%, while the Private junior secondary school Tsanawiyah (MTsS) as many as 13.320 or 90.3%. Number of Madrasah Aliyah Negeri (MAN) as many as 758 or 11.8%, while the number of private Madrasah Aliyah (MAS) as many as 5.657 or 88.2%. MIN number as many as 1.675 in the previous year, so that in the year 2011 there was increase by 11 institutions, while for the junior level, the number MTsN as many as 1.418 in the previous year, there were 19 institutions increase, the level of MA, MAN number 748 in the previous year, there increase by 10 institutions.

Increasing number of madrasa in 2011 was due to the nationalization, some madrasa that had been nationalized by the Ministry of Religious Affairs. In terms of the composition of the madrasa between public and private, more than 90% held by private madrasa, which developed by the foundation.

This is due partly to the amount of attention and responsibility of the community since the first of the importance of faith-based education, especially education, but it also shows the condition of education should not continue to be the responsibility of the government, but it should also be the responsibility of the community.



Jumlah MI, MTs, dan MA Berdasarkan Status  
TP. 2010-2011

## Methodology

This research design applied in this study is descriptive design since it tries to describe the current status of the objects dealing with the variable of the study. Kartadinata describes that descriptive study emphasizes on the actual or recent problem occurring at the present time, in a local area. Although it is about the actual or recent problem, the researcher may propose certain predictions<sup>7</sup>. Best explain that the process of descriptive study involve the description, recording,

<sup>7</sup> Sunarya Kartadinata, *Metode Riset Sosial*, (Bandung, Prima Bandung, 1998), p. 16

analysis and interpretation of condition that exists<sup>8</sup>. More spesific, this research applies the documentary analysis. This type of analysis is conducted by examining the students' work on their answer of questionnaires. All answers are then explored and analyzed comprehensively to find the type of the learning styles and learning strategies.

#### 1. Population and Sample

The population of this study is the students of Madrasah Aliyah Kejuruan Mashlahiyah Krecek Badas Kediri and the members of foundation They are 37 respondents. There were 30 students and 7 board members.

#### 2. Research Instrument.

The data are collected by given a qustionaire to students and board members. The questionnaire consists of motivation, and interest. There are 27 questions. The qustionaire is in the form of the five point Likert scale, which is adapted from the original seven point Likert scale format of Gardner's attitude and motivation test ranging from strongly agree to strongly disagree. The other instrument is interview that consist of 4 questions.

### **Nahdlatul Ulama**

#### **Actualizing Potential Education**

Nahdlatul Ulama (NU), is the largest Islamic organization in Indonesia. This organization was established on January 31, 1926 and engaged in education, social, and economic. The establishment of NU is essentially an institutionalization of the Islamic tradition that has lived for hundreds of years and developed in the archipelago.

NU has 13 institutions to imply NU's policy related to a certain field. One of them is Ma'arif Institute Education of Nahdlatul Ulama or LP Ma'arif NU) is an organisation under active potential organisation. It apparatus that serves as the executor of Nahdlatul Ulama's education policies, which are at the level of the Executive Board, the Regional Board, Branch Officers, and the House of Representatives Branch. LP Ma'arif NU in its journey actively involved in education development process in Indonesia. Institutionally, LP Ma'arif NU also established educational units in the form of schools and madrasah, from elementary, secondary, to university level. Until now, there are not less than 6000 educational institutions spread all over the country under the shelter, ranging from TK / RA, SD / MI, SMP / MTs, SMA / SMK / MA, to several universities.

With the large amount of schools, NU still needs an educational development design that can address the reality and challenges of life in its multi-faceted aspects. The future of NU can be seen from the quality of education

---

<sup>8</sup> W. John Best. *Research in Education*. (Singapore, Prentice Hall of South-East Pte Limited. 1987), p. 25.

today. The weakness of the education sector can lead to NU existential erosion-not only culturally but politically. This can only be overcome by reactivating the process of interpretation, transformation and culture of NU's values through education (formal, informal and non-formal).

In this regard, the expansion of networks with fellow educational institutions - within the NU itself and other education providers - as well as with governments, private parties and international educational institutions is a basic requirement. This is a step to respond to the people's need for quality human resources in the global era.

### **Case Study of Vocational Madrasa at Yayasan Pendidikan dan Sosial Mashlahiyah Krecek Badas Kediri**

#### **A. Boarding School Period**

In this section we will give an overview of the struggle of foundation in striving to build vocational madrasa Mashlahiyah although "not successful", expressed here in do not work because in the end is not a vocational madrasa but the founding of vocational high school can be built. Though the founders wanted the Vocational Madrasa. Original idea came from the community and are willing to provide assistance but had to give up on the rules. Understanding the existence of Islamic history rooted in the community, both individuals and institutions would that authors provide an overview Yayasan Pendidikan dan Sosial Mashlahiyah.

Around the year 1940 at the instigation of Krecek villagers who want to learn the science of religion to Mr. H. Abdul Somad. Then began to put the boarding school founded in his home. In 1951 on the initiative of Kyai Subki stood Madrasah Diniyah Mashlahiyah first<sup>9</sup>. The curriculum is taught purely religious sciences like Jurumiyah etc.. As the development time of 1965 there Madrasa Diniyah Mashlahiyah renamed Compulsory Madrasa Education Mashlahiyah (Madrasah Wajib Belajar) with the headmaster was Mr. H. Masduqi Yasir. At that time, in addition to knowledge of religion was also given general science.

In 1970s Compulsory Madrasah Education renamed Voorclass but this did not last long and then changed the old into junior secondary school Mashlahiyah (MTs Mashlahiyah) that some alumni have become members of Parliament and civil servants in the various fields. To reinforce the existence of educational institutions H. Masduqi Yasir and H. Khotib Hidayat established Yayasan Pendidikan dan Sosial Mashlahiyah in 1976 and the chairman was H. Masduqi Yasir, and the secretary was H. Khotib Hidayat. The purpose of the Yayasan Pendidikan dan Sosial Mashlahiyah are:

---

<sup>9</sup> With the board of management; Mr. Ky. Subki, Mr. H. Joseph. Mr Sidiq, Mr. H. Sahid, Mr. Paimin, Mr. Syarkawi, Mr. Serin, and Mr. Pangat.



1. Develop general science and religion, to join educate Indonesian people.
2. Help welfare, education in Madrasah and dormitories and boarding school.
3. Promoting cooperation umaro and scholars'.

In 1972 initiated Madrasa Aliyah Mashlahiyah but not developed and does not continue and then re-established in 1984 by Mr. H. Khotib Hidayat and KH. Afandi Fadlil Somad Mashlahiyah Madrasa board as chairman and appointed Mr. H. Khotib Hidayat as head of MAM by considering the merits of H. Nawawi in building Madrasah Maslahiyah.

### **B. Vocational Madrasah Mashlahiyah**

To speed up the realization of the goals and ideals are there then in 2004 H. Khotib Hidayat nationalize Madrasah Aliyah Mashlahiyah be Madrasah Aliyah Negeri Krecek which is the only state Junior Madrasa in sub Badas. In the spirit of devotion to the education of the nation and the surrounding communities a boost in 2011 H. Hidayat Khotib with some community leaders established the Vocational Madrasah Aliyah (MAK) at the Ministry of Religious Affairs. But his efforts to establish vocational Madrasah get some constraints such as the absence of permission and guidance about vocational madrasa from ministry Religious Affairs so that make difficult for stakeholder to carry out the teaching and learning activities, frequent schedule changes and competent teacher in the vocational field is also very less so that the recruitment of teachers are potluck. Selection and recruitment of students without simply getting students provide constraints on the students who are often absent and tend to be unruly. As for the problems that exist among others<sup>10</sup>:

#### **Foster Father**

Foster Father system can be applied to the developed madrasa to more qualified again. The application of the foster father system can use the far class system. Polytechnic or vocational school who have advanced in the class can open madrasa that are ready to be adopted school. Selection of students, teachers and facilities and all subject are to be lent from its core school. So Input and output is as far as grade students at the output of its core school. After several years of coaching, the class can break away from the core or the school of his foster father and become an independent school.

Foster father system has happened in the world of business, this kind of mutualism system can also be applied in the educational environment by taking the principles of mutual benefit and mutual need. Foster father system is the embodiment of the business linkage program which is a form of cooperation

---

<sup>10</sup> based on the author's experience during a teacher at the MAK

between the Islamic/vocational school/ experienced polytechnic and as an foster father to a new madrasa. Foster father is very important, because this relationship is a bridge for small vocational madrasa to take advantage of facilities like experts, computer labs, vocational management of madrasa will be able to generate a small vocational madrasa so that later become independent madrasa and competent in its field.

Models in vocational madrasa with school foster will bring several advantages, among others:

1. Preservation of the quality of the new vocational madrasah will be better. As it is known that the new madrasa tend to go with the old concepts and perfunctory. It is only in the decline in the quality of madrasa which started up achievement.
2. Madrasa is from and for the community. Foster father gait allow people in developing madrasa so that existing problems can be solved by the people themselves, assisted by the foster father.
3. Foster father systems to be a measurement of success or failure of the program that was the brainchild of the community. Because in this system public will control and regulate everything.
4. Reduce the risk of failure. Compared to programs originating from the center of a project which, if out of contract then the activity is completed anyway without anyone continue or resume.

### Data Analysis

This research employs a simple quantitative statistical method to calculate the frequency and the percentage of questionnaires about interest, and motivation of Madrasah Aliyah Kejuruan Mashlahiyah Krecek Badas Kediri. The score is got by answering the questionnaires with the likert scale 1-5, add the numbers together and multiply the answer by the amount of questions.

### Finding and Discussions

This section presents the results of the study and discusses the findings. The first part deals with the findings about the overall interest of the students, motivation and quality. To clarify what it has already been presented, the mean scores of each aspects were calculated. Here the category of the score.

Score Range	Average Score	Category
$X > 96.59$	$X > 4.2$	Very good
$78.20 < X \leq 96.59$	$3.4 < X \leq 4.2$	Good

$59.80 < X \leq 78.20$	$2.6 < X \leq 3.4$	Enough
$41.40 < X \leq 59.80$	$1.8 < X \leq 2.6$	Less
$X \leq 41.40$	$X \leq 1.8$	Very less

As the total number of the participants were 37. The students were 30 and the Mashlahiyah board members were 7 persons. From 2 categories of respondents, the researcher questioner was given to the students and interview was given to the Mashlahiyah board members.

Table 2 showed the percentage of questionnaire from the students that consist of interest.

**Table 2 Percentage of Interest**

No.	Factors	Percentage
1.	Major	80
2.	Interest	85
3.	Facilities	70
4.	Experience	25
5.	Environment	70
6.	Participation	75

The most dominant in influencing student in choosing a school are interests 85 %, majors 80%, and the last is experience 25%. It showed that students had high desire to join vocational madrasah. Then they choosed major as their preference as it will prepare them in the future. The last choice is experience, students thought it was not matter when the school did not have experience in operating the vocational madrasa. Next to the motivation, can be seen in table 3 below:

**Table 3 The Percentage of Motivation**

No.	Factors	Percentage %
1.	Desire	85
2.	Hope	65
3.	A Conducive Learning Environment	86
4.	Activities in Learning	80
5.	Awards in Learning Interesting	75

In the variable of motivation, the most dominant factor influence is conducive learning environment was 86 %, desire was 85 %, and activities in learning was 80 %. In the world of education, motivation is needed in helping the learning process as well meet the needs of the students. The condusive learning environment is extrinsic motivation. With the extrinsic motivation, students are expected to be able to achieve maximum learning outcomes. While desire is an

intrinsic motivation that is a motivation from within students to learn. When motivation extrinsic and intrinsic can go hand in hand so it will produce learning outcomes the good one.

### Interview Result

There were 4 questions to the board members. The first questions was about the people's role in developing vocational madrasa. They absolutely agree with this innovation. It was based on the history of the madrasa aliyah and tsanawiyah that has been existed before. It was built from the contribution of the residents.

The second question was about what the contribution of Nahdlatul Ulama in developing vocational madrasa. There were 1 person stated that it gave good contribution, while 4 persons stated there was not contribution and 2 person stated that NU gave little contribution. They explained that contribution mean the motherboard of the foundation was Nahdlatul Ulama. While the persons who stated there was not contribution meant that during this time NU did not give help in developing vocational madrasa namely network or financial.

Next question was about the barriers of developing vocational madrasa. Surprisingly, they stated that the member of foundation did not have network to help it. Mr. Khotib stated that it was difficult to find sponsorship in assisting it. While Mr. Supadi added that big organisation namely NU could to be bridge in searching sponsorship. But it was not happen. Besides that they also gave some problems namely: **Licensing Issues;** Since the birth of the regulations No. MA/111/2011 and 14/VI/PB/2011 government regarding acceptance of students in kindergarten / RA / BA sekolah / madrasah. In Article 22 vocational Madrasah Aliyah (MAK) is one form of formal education unit in the Ministry of Religious Affairs who assisted vocational education to the specific religion in secondary education as a continuation of the SMP, MTs, or its equivalent or other form of advanced learning outcomes recognized the same / equivalent SMP / MTs. This regulation has been mentioned but in fact Vocational Madrasa license from the Ministry of Religious Affairs can not be given because of the technical vocational madrasa guidelines yet exist. After waiting two and a half years finally obtained permission on the national education ministry. While the permission of the Ministry of Religious Affairs can not be given. **Majors Problems;** In the absence of permission to make teaching and learning activities are not going well frequent disassembly due to the alternation of major subjects being taken. At the beginning of deliberation approved the establishment of MAK is majoring in engineering machinery but in fact the lack of teachers who competence in its field. This gives rise to confusion on the learner. Disassembly subjects often occurred during the two years since adjusting where appropriate teachers in their field. But in reality the absence of incoming student selection and the average student is enrolled drop out. This of course makes the students

become unruly and undisciplined. Besides the competence of children is also very low. **Learners Problems;** MAK learners as the PP mentioned above is the requirement of article 13 prospective new students grade 10 (ten) SMK / MAK; has passed SMP / MTs / SMPLB / Program Package B and has a diploma; has SKHUN; highest aged 21 (two twenty-one) years old at the start of the new school year, and qualified in accordance with the specific field of study skills / study skills / competency skills in SMK / MAK intended. But in reality the absence of incoming student selection and the average student is enrolled drop out. This of course makes the students become unruly and undisciplined. Besides the competence of children is also very low. Today students grade x are 23 and class XI are 17 students. **Human Resource Problem;** Human Resources became the principal power in the madrasa, in society there is a sincerity that can not be replaced with any material. Mutual cooperation to achieve the goal of establishing madrasa very high among Krecek rural communities. Decades, they from generation to generation helped develop many madrasa that brings benefits to them. But the sincerity of their hearts was not accompanied by insight, and skills to respond to the challenges of time. The means taken in developing vocational madrasa still like the old days when applied at this time will only bring setbacks madrasa. As in the crawl pupil, in the absence of selection and tests related to the ability of all students accepted. Similarly, in the management of madrasa management, they decided not to pick up her school fees the initial entry and ultimately learning activities to be unable to walk properly due to lack of funds. Even if there is income of financial institutions or individual grants held by one person that causing diversion. In Human resource issues at the MAK of Mashlahiyah figures still dominate centralized leadership. So many decisions to be based on the figure. Quite often appear dictatorship in expressing ideas, as in the opinion of some majors are computer science, but because the figure wanted engineering machinery audience was forced to agree it. Due to the dictatorship of the leaders often decide things on their own without any consultation with the teachers or the board of a foundation that raises another issue. Now MAK Mashlahiyah has 11 teachers, three of them doubles as an administrative staff. **Financial Problem;** As for asset MAK is having a building with two floors consisting of six classes. All of which is owned by the Foundation of Education and Social Mashlahiyah, while overall students studying at MAK not charge a fee or free even given a uniform was attempted. This is done to be able to recruit as many students. But it is also an obstacle in the learning process, these activities become sober and tends towards the deterioration of education. Help comes to incidental and used to cover the needs of each school day such as stationery and office equipment.

The last questions was the efforts done by the commite in developing vocational madrasa. They said that they run the school as well as possible while waiting from the donatur. They also added that the bold line in developing

vocational madrasa was network with the corporation, like computer corporation, motor and etc.

### Conclusion

Vocational madrasa is the model of contextual learning. In this case the teacher can encourage learners to be able to connect knowledge with real life and be able to solve the issue in everyday life. Training to achieve this capability can be done on the job (practicing to work) and off the job (practicing outside of work). Here reserved space to convey theory and practice. Vocational madrasa can be a vehicle for religious values and culture, which combines theory and practice of teaching to the proportion of 30% versus 70%. By considering the expected competencies, appropriate expertise.

Nearly 90 percent of madrasa run by private organizations so that more public role. For the development of vocational madrasa need attention and support from various parties such as: government and private corporation. In this case the government should look at the twisted idea of community by providing facilities such as guidance on the licensing terms of the physical form of management and provide ongoing assistance. The business community can also provide assistance in the form of facilities for the training and information necessary business skills current.

School attendance by foster father system is judged to have a high standard and quality. Madrasa and pesantren with the system could be an alternative for vocational education in Indonesia. Foster father is one of the strategic instrument for the development of new vocational madrasa. By understanding the various aspects of partnership and cooperation to join in the container, the new vocational madrasa together will have top notch quality and strong enough to face the challenges of the times so as to equal, interdependent, and mutually reinforcing.

The involvement of such main organizations like NU is so minimal that it is less able to support existing innovations. It is hoped that the organization has more role in giving network to companies so that madrasa is more easily developed.

In the future, it needs to hand by hand make networking between NU and corporation to assist the vocational madrasa.

### Bibliography

Al Quran dan Terjemahannya

Ahid, Nur, *Problematisasi Madrasah Aliyah di Indonesia*, Kediri, Stain Press, 2009.

Aly, Hery Noer, *Pendidikan Islam Kini & Mendatang*, Jakarta: Triasco, 2000

Asmani, Jamal Ma'mur. 2013. *Kiat Melahirkan Madrasah Unggulan Merintis dan Mengelola Madrasah yang Kompetitif*, Yogyakarta: Diva Press

-----2009. *Sekolah Life Skill, Lulus Siap Pakai!.* Yogyakarta, Diva Press



- 2011. *Tips Efektif Pemanfaatan Teknologi Informasi dan Komunikasi dalam Dunia Pendidikan*. Yogyakarta: Diva Press
- Bakar, Marzuki Abu. 2012. *Pesantren Kejuruan Sebagai Salah satu Alternatif Pengembangan Lembaga Pendidikan*, Makalah AICIS 2012.
- Fatchurahman, Nanang. 2012. *Madrasah Sekolah Islam Terpadu, Plus, dan Unggulan*, Cet. Ke-2. Depok: Lentera Hati Pustaka
- <http://pendis.kemenag.go.id>
- Kholiq, Abdul. 2011. *Pendidikan Ketrampilan pada Madrasah Aliyah*. Semarang: Walisongo Press
- Mahfudh, M.A. Sahal. 1999. *Pesantren Mencari Makna*. Jakarta: Pustaka Ciganjur dan Keluarga Mathali'ul Falah (KMF) Jakarta.
- Maksum, *Madrasah Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos, 1999
- Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam di Sekolah, Madrasah dan Perguruan Tinggi*, Jakarta : PT Raja Grafindo, 2005.
- Mulyasa, E. 2007. *Menjadi Kepala Sekolah Profesional*, Cet. Ke-9. Bandung: Rosda Karya.
- Munawir, A.W., *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997
- Nata, Abuddin, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 2001
- Nawawi, Imam, *Riyadus Shalihin* versi digital.
- NurKholida, Erna. 2012. *Islamic International School; Wilted before Growing; Critical Study on Madrasa Curriculum*. Makalah AICIS 2012.
- Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia nomor 2 tahun 2008 tanggal 6 Mei 2008 tentang *Standar Kompetensi Lulusan dan Standar Isi Pendidikan Agama dan Bahasa Arab di Madrasah*.
- Rahmat, Raharjo, *Inovasi Kurikulum Pendidikan Agama Islam*, Yogyakarta: Magnum, 2010.
- Subhan, Arief. 2012. *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke 20, Pergumulan Antara Modernisasi dan Identitas*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Suyud, Tatang M. Amirin dan Nurlina Marliyasari Asih, *Model Anak Angkat dalam peningkatan Kualitas Sekolah ( Kasus Sekolah Dasar Muhammadiyah Condongcatur, Yogyakarta)* Jurnal International Manajemen Pendidikan online.



# Meredam Sikap Fundamentalisme dari Gerakan Radikal Melalui Gerakan Perubahan Sosial

Dalmeri  
STKIP PGRI JAKARTA  
[dalmeri300@gmail.com](mailto:dalmeri300@gmail.com)

## Abstract

*The movement of religion fundamentalism is always associated with the actions and reactions of violence and rebellion. Efforts to realize the ideals of the movement is not rarely enter the path of violence. If this movement into action almost certainly not inevitable conflict and this issue occurs because the understanding and belief of the underlying causes of the teachings of the religion that is considered most righteous in the sense of the normative ideological. The attitude of fundamentalism from the radical movement this applies to all the religion of Islam, Jews, Catholics and other. Absorbing the attitude of religion fundamentalism in addition to have the great potential to movement of the Revolution also have the potential for conflict between the people of the religion even internal audit of religion. The question is related to the doctrine of the religion is understood and the existence of a sharp differences in providing an assessment on issues related to political and economic value system itself. This paper attempts to provide ideas for addressing the symptoms of fundamentalism and radical movements with the movements of social change, with philosophical approach as a form of responsibility in the public social life.*

**Key Words:** radical fundamentalism, conservatism, social changes, social mobility

## Abstrak

*Gerakan fundamentalisme agama selalu dikaitkan dengan aksi dan reaksi dari kekerasan dan pemberontakan. Upaya mewujudkan cita-cita dari gerakan ini tidak jarang menempuh jalan kekerasan. Jika gerakan ini beraksi konflik hampir dipastikan tidak terelakkan dan persoalan ini terjadi karena adanya pemahaman dan keyakinan yang mendasari ajaran agama tersebut yang dianggap paling benar dalam arti normatif ideologis. Sikap fundamentalisme dari gerakan radikal ini berlaku pada semua agama baik Islam, Yahudi, Katolik maupun yang lainnya. Meredam sikap fundamentalisme agama disamping memiliki potensi besar terhadap gerakan revolusi juga memiliki potensi konflik antar umat agama bahkan intern agama. Persoalan ini terkait dengan doktrin agama yang dipahami dan adanya perbedaan yang tajam dalam memberikan penilaian terhadap suatu masalah yang berkaitan dengan politik, ekonomi maupun sistem nilai itu sendiri. Tulisan ini berupaya memberikan gagasan untuk menyikapi gejala fundamentalisme dan gerakan radikal dengan gerakan perubahan sosial, dengan pendekatan filosofis sebagai bentuk tanggung jawab dalam kehidupan sosial masyarakat.*

**Kata kunci:** fundamentalisme, radikal, konservatif, perubahan sosial, mobilitas sosial

## Pendahuluan

Pertengahan tahun ini diawal bulan Juli menerbitkan Peraturan Pemerintah Penganti Undang Undang (PERPU) Nomor 2 tahun 2017 dapat dikatakan sebagai respon terhadap persoalan radikalisme yang terjadi dalam kehidupan masyarakat Indonesia menjadi topik yang paling banyak dibicarakan.

Pasca terjadinya Aksi Bela Islam yang gegap gempita yang terjadi pada akhir 2016, ketika umat Islam menyerukan Aksi Bela Islam yang merasa dinistakan Kitab Sucinya yang direspon oleh dunia internasional dikejutkan kembali oleh kenyataan munculnya serangkaian aksi-aksi yang dilakukan oleh sebagian besar Umat Islam di sekitar DKI Jakarta serta didukung oleh Umat Islam di beberapa daerah. Gelombang protes yang dilakukan oleh Umat Islam diduga kuat melibatkan gerakan fundamentalis dari kelompok-kelompok Islam radikal. Seolah menjadi titik mula dari serangkaian aksi teror lainnya yang menjalar di beberapa tempat belahan dunia.

Dari sejumlah teror tersebut, kelompok Islam fundamentalis dianggap sebagai kelompok yang paling bertanggungjawab.<sup>1</sup> Menyangkut istilah, para sarjana menganggap sebutan *Islamits* lebih tepat dibanding fundamentalis.<sup>2</sup> Sementara James Barr lebih senang menyebutnya sebagai kelompok radikalisme atau Islam revolusioner.<sup>3</sup> Meskipun radikalisme lebih tepat, namun sebagian ahli lebih suka menyebut gerakan tersebut sebagai fundamentalisme Islam modern.

Sementara itu, M. Imdadun Rahmat, menggunakan terma revivalisme Islam (*Islamic revivalism*),<sup>4</sup> Oliver Roy menggunakan istilah *Islamism* dan Neo-fundamentalisme.<sup>5</sup> Sementara Khaled Abou al-Fadl memakai terma puritan dengan merangkum istilah-istilah fundamentalis, militan, ekstremis, radikal, fanatik, jihadis, dan *Islamist*.<sup>6</sup> Meskipun demikian, Dekmejian melihat bahwa fundamentalisme, revivalisme, dan Islamisme bersumsum-tulang, bertali-temali, dan digunakan secara bergantian dalam literatur gerakan Islam kontemporer, meskipun fundamentalisme di Barat akhirnya lebih dikondisikan sebagai radikalisme dan terorisme.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup>Asep Muhamad Iqbal, "Varied Impacts of Globalization on Religion in a Contemporary Society," *Religio: Jurnal Studi Agama-agama (RJSAA)* 6, no. 2 (March 16, 2017): 207-229. Perbincangan tentang fundamentalisme, baik menyangkut munculnya istilah tersebut sampai ciri-ciri yang melekat pada gerakan ini, lihat Martin van Bruinessen, "Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away?", dalam Howard M. Federspiel (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Institut of Islamic Studies Mc. Gill University, 1996), Vol. II, 88; Bandingkan dengan William E. Sepphard, "Islam and Ideology: Toward A Typhology", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19 (1987), 305-307; Nadir Saidi, "What is Islamic Fundamentalism" dalam Jeffery K. Hadden & Anson Shupe (Eds.), *Prophet Religions and Politics: Religion and the Political Order* (New York: Paragon House, 1986), h. 179.

<sup>2</sup> Periksa Emmanuel Sivan, "Sunni Radicalism in the Middle East and The Iranian Revolution", *IJMES* 21, 1 (1989), h. 3.

<sup>3</sup> James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1981), h. 2.

<sup>4</sup> M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009), h. x.

<sup>5</sup> Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994), h. 2-4.

<sup>6</sup> Khaled Abou el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (New York: HarperCollins Publisher, 2005), 18. Bandingkan dengan Ed. Husain, *The Islamits* (England: Penguin Books Ltd., 2007).

<sup>7</sup> Periksa R. Hrair Dekmejian, "Islamic Revival Catalysts, Categories, and Consequences" dalam T. Hunter (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), h. 4.

Brangkali tidak semua pihak setuju penilaian bahwa kelompok fundamentalis Islam-lah pelakunya. Idi Subandy Ibrahim misalnya. Menurutnya, hampir semua serangan yang ditujukan kepada AS dan siapapun yang dianggap “setarikan nafas” dengan AS (dan sekutunya) selalu dikait-kaitkan dengan ISIS.<sup>8</sup> Ia menduga, sebenarnya ISIS itu tidak nyata adanya dan hanyalah rekayasa CIA (AS) atau setidaknya hanyalah sebutan pers Barat bagi kelompok pengikut Abdul Rahman Al-Baghdady, sebagaimana pemerintah Malaysia dan Singapura menyebut kelompok pengajian yang sering didakwahi Abu Bakar Ba’asyir dengan nama organisasi Jamaah Ashor Daulah.

Sementara itu, M. Abid al-Jabiri menganggap bahwa terminologi fundamentalisme Islam atau Muslim fundamentalis pada awalnya dicetuskan sebagai *signifier* bagi gerakan Salafiyyah Jamal al-Din al-Afghani. Menurut al-Jabiri, terminologi ini dicetuskan karena bahasa Eropa tidak memiliki padanan istilah yang tepat untuk menterjemahkan istilah Salafiyyah.<sup>9</sup>

Istilah *Salaf* berarti pendahulu, dan dalam konteks Islam, pendahulu itu merujuk pada periode Nabi SAW, para sahabat, dan tabiin. Selain itu, istilah *salafi* (seseorang yang mengikuti kaum *salaf*), memiliki makna fleksibel dan lentur serta memiliki daya tarik natural, sebab ia melambangkan autentisitas dan keabsahan. Sebagai istilah, *salafi* dimanfaatkan oleh setiap gerakan yang ingin mengklaim bahwa gerakan itu berakar pada autentisitas Islam.

Walaupun istilah itu pada awalnya digunakan oleh kaum reformis liberal, pada awal abad ke-20, kaum Wahabi menyebut diri mereka kaum *salafi*. Akan tetapi, hingga tahun 1970-an, istilah itu tidak terkait dengan keyakinan Wahabi. Secara metodologis dan ditinjau dari substansinya, Salafisme nyaris identik dengan Wahabisme, kecuali bahwa Wahabi jauh kurang toleran terhadap keragaman dan perbedaan pendapat.<sup>10</sup>

Sementara menyangkut penggunaan istilah fundamentalis sebagai *signifier* kelompok Salafiyyah, Hassan Hanafi senada dengan al-Jabiri. Hanafi mengatakan, bahwa terma fundamentalisme Islam (muslim fundamentalis) adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan/kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat, lalu (seringkali) diadopsi oleh banyak pemikir, tidak terkecuali dari

<sup>8</sup> Sebenarnya yang disebut Al-Qaeda awalnya hanya *Makhtab al-Khidamah*, sebuah LSM yang didirikan oleh para veteran pejuang Afghanistan dengan tokoh utamanya adalah Abdullâh Azzâm (tokoh Ikhwânul Muslimîn asal Palestina) dan Usamah bin Laden. Lihat Idi Subandy Ibrahim dan Asep Syamsul M. Romli, *Amerika, Terorisme, dan Islamophobia: Fakta dan Imajinasi Jaringan Kaum Radikal* (Bandung: Nuansa, 2007), 92. Pandangan senada, baca Umar Abduh (Peny.), *Konspirasi Intelejen dan Gerakan Islam Radikal* (Jakarta: Center for Democracy and Social Justice, 2003).

<sup>9</sup> M. Abid al-Jabiri, “Dlarurah al-Bahts ‘an Niqath al-Ittiqa li Muwajahah al-Mashir al-Mustarak”, dalam Hassan Hanafi & M. Abid al-Jabiri, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib* (Beirut: Muassasah al-Arabiyyah, 1990), h. 32-4.

<sup>10</sup> Lucien van Lier, “Representing ‘Religious Violence’: Understanding the Role of Religion as Simplifier and Magnifier of Violent Conflict,” in *Representations of Peace and Conflict*, Rethinking Political Violence Series (Palgrave Macmillan, London, 2012), 207-25.

kalangan Muslim sendiri.<sup>11</sup>

### Kerangka Berpikir

Memahami fenomena fundamentalisme Islam tidak akan bisa *perfect* tanpa memahami ideologi dan tema-tema umum fundamentalisme itu sendiri. Menurut Bassam Tibi, fundamentalisme, apapun garis perjuangannya, bukanlah merupakan ekspresi dari kebangkitan agama, tetapi lebih merefleksikan ideologi semu yang berasal dari agama untuk memperbaiki dunia, sehingga jelas-jelas bertujuan politik.<sup>12</sup>

Menjejak konsepsi Tibi tersebut, maka menjadi wajar jika kemudian mudah dipahami bahwa gagasan besar kaum fundamentalis adalah *nizam*, yakni tujuan mereka adalah Islamisasi tatanan politik, yang serupa dengan penggulingan rezim-rezim yang ada, dengan implikasi dewesternisasi. Sehingga, setiap tema dalam ideologi fundamentalisme selalu berhubungan dengan sepasang dikotomi: tatanan Tuhan *vs* tatanan sekuler, *nizam* Islami *vs* negara-bangsa sekuler, *shura* *vs* hukum positif atau legislasi manusia, dan yang terpenting, *hakimiyyat Allah* *vs* pemerintahan rakyat.

Mencoba memberikan karakteristik lebih detail, Farid Esack menjelaskan bahwa kelompok Islam fundamentalis dapat dibaca dalam tujuh ciri, yakni (1) berkomitmen pada praktik keagamaan yang ketat, (2) berkomitmen untuk menaati teks, (3) memiliki pandangan ahistoris bahwa Islam mampu menjawab semua persoalan umat manusia secara permanen, (4) berkeyakinan akan perlunya penerapan *shari'at* Islam sebagai yang diyakini fundamentalis telah dipraktikkan pada zaman Nabi SAW di Madinah, (5) berkomitmen untuk menegakkan negara Islam dengan kedaulatan di tangan Tuhan, (6) permusuhan terhadap semua pihak yang menolak fundamentalis dengan menyebut mereka sebagai orang yang telah memiliki kesesatan daripada kebenaran, dan (7) penyangkalan terhadap kebaikan apapun dalam sesuatu yang non-Islam.<sup>13</sup>

Sementara John L. Esposito menambahkan bahwa poin-poin utama pandangan kaum fundamentalis yang diwakili oleh Hasan al-Banna maupun Abu A'la al-Mawdudi memiliki ideologi yang sama, yakni:

1. Islam adalah cara hidup yang *kaffah* (total serta meliputi segalanya) yang memberi pedoman bagi setiap individu, masyarakat, dan kehidupan politik.
2. Al-Qur'an dan Sunnah serta para *al-salaf al-salih* merupakan fondasi kehidupan kaum muslimin, menjadi model dalam melakukan aktivitas

<sup>11</sup>Youssef M. Choueiri, "Islamic Fundamentalism," in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)*, ed. James D. Wright (Oxford: Elsevier, 2015), h. 741-745.

<sup>12</sup>Bassam Tibi, "Religion, Prejudice and Annihilation. The Case of Traditional Islamic Judeophobia and Its Transformation into the Modern Islamist Antisemitism," in *Antisemitism Before and Since the Holocaust*, ed. Anthony McElligott and Jeffrey Herf (Springer International Publishing, 2017), 115-115. Lihat juga Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 241.

<sup>13</sup>Farid Esack, "Global Insecurities vs Perlawanan Global" dalam *Jurnal Tradem* Edisi keempat, Januari 2003-Maret 2003, 42-3.

sehari-hari.

3. Hukum Islam (*shari'ah*) adalah cita-cita dan cetak biru bagi masyarakat Islam modern yang tidak bergantung kepada model-model dari Barat.
4. Meninggalkan Islam dan bergantung kepada Barat adalah penyebab kemerosotan kaum muslimin. Kembali kepada jalan Islam yang lurus akan mengembalikan identitas, kebanggaan, keberhasilan, kekuasaan, dan kekayaan umat Islam, baik di dunia maupun di akhirat.
5. Ilmu pengetahuan dan teknologi harus dimanfaatkan dengan baik. Cara mendapatkannya adalah sesuai dengan konteks Islam, bukan dengan cara bergantung kepada kultur Barat, dalam rangka menghindari westernisasi dan sekularisasi masyarakat.
6. Jihad, baik secara individu maupun berjamaah, baik di bidang pemikiran maupun tindakan guna mengimplementasikan reformasi dan revolusi Islam adalah sarana guna mengantarkan ke arah keberhasilan Islamisasi masyarakat dan dunia.<sup>14</sup>

Tanpa bermaksud menafikan definisi maupun karakteristik yang disampaikan oleh pemikir-pemikir lainnya, fundamentalisme yang dimaksudkan dalam kajian ini sepenuhnya merujuk kepada definisi maupun karakteristik yang disampaikan oleh para pemikir yang penulis kemukakan di atas. Sedangkan menyangkut tipologi pemikiran dan ekspresi gerakannya, penulis lebih sepemahaman dengan Abdullah Saeed yang menyebutnya sebagai *the Islamist Extremists*. Maksudnya adalah kelompok yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim.<sup>15</sup>

Pada berbagai belahan dunia Islam, terutama di negara-negara Timur Tengah,<sup>16</sup> masalah krusial terkait gerakan radikalisme Islam telah berakar-urat dan memiliki sejarah yang cukup panjang. Penamaan radikalisme Islam didasarkan atas dua alasan; (1) istilah ini merupakan sebuah fenomena ideologis, yang pendekatannya harus dilakukan dengan memusatkan pada makna ideologis, dan mengesampingkan akibat serta konteks sosial, dan (2) istilah ini tidak menunjuk pada doktrin, kelompok atau gerakan tunggal tetapi

<sup>14</sup>John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Islam* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), h. 63-4.

<sup>15</sup> Periksa Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), h. 142-150.

<sup>16</sup> Sebut saja misalnya di Mesir. Di negeri seribu satu malan ini, sejak tahun 1960-an hingga 1980-an, kelompok-kelompok radikal telah memainkan peranan sentralnya dalam gerakan-gerakan konfrontasi dan penyebaran teror berskala luas. Konfrontasi berupa teror, penculikan, dan pembunuhan berjalan tanpa henti yang dilancarkan oleh kelompok radikal, sebut saja misalnya Jama'at al-Jihad, Sabab Muhammad, dan Takfir wal Hijra. Sedangkan di Sudan, kelompok Islam fundamentalis yang komandani oleh Hasan Turabi (*National Islamic Front/NIF*) membangun peranan menentukan dalam percaturan politik dengan cara berkolaborasi dengan kekuasaan. Ketika berafiliasi dengan rezim penguasa, NIF berhasil mendorong proyek Islamisasi segala bidang, termasuk pemberlakuan hukum Islam di negara tersebut. Periksa Mubarak, *Genealogi Islam Radikal*, h. 6-7.



menunjukkan beberapa karakteristik tertentu dari sejumlah doktrin, kelompok, dan gerakan. Karena itu, istilah ini didefinisikan sebagai orientasi kelompok ekstrim dari kebangkitan Islam modern.<sup>17</sup>

Terkait dengan genealoginya, Oliver Roy menegaskan bahwa Islam radikal berasal dari dua organisasi keagamaan, yakni kelompok *al-Ikhwan al-Muslimin* (H{asan al-Banna [1906-1949], Mesir) dan *Jamaat-I Islami* (Abu A'la al-Mawdudi [1903-1979], Pakistan).<sup>18</sup> Dari kedua organisasi keagamaan itu, bermetamorfosislah menjadi gerakan-gerakan Islam radikal di berbagai belahan dunia Muslim, meski berbeda-beda bentuknya. Gerakan-gerakan itu kemudian lazim disebut gerakan transnasional. Oleh karena itu, tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa pemikir dan ideolog radikal gerakan Islam di Mesir dan Pakistan tersebut telah memberikan pengaruh serta inspirasi yang kuat bagi munculnya arus ekstrim pada sebagian aktivis Islam radikal, tidak terkecuali di Indonesia.

Jika dilihat dalam konteks Indonesia, komunitas *usrah* yang berkembang di kampus-kampus pada akhir tahun 1970-an dan awal 1980-an, ditemukan berbagai doktrin dan ajaran di samping dari kedua tokoh di atas, juga ada Sayyid Qutb (1909-1966) dan Muhammad Qutb, menjadi menu wajib yang diajarkan dalam rangka membentuk kesadaran Islam para anggotanya.<sup>19</sup> Karena itu, sekali lagi, dalam konteks Indonesia, meski sejarah gerakan Islam radikal dapat ditelusuri jejaknya hingga jauh ke belakang, namun banyak pihak memberi perhatian lebih terhadap gerakan kelompok-kelompok Islam ini sejak lebih dari satu dekade terakhir.

Kelompok itu begitu menarik perhatian banyak kalangan di Indonesia, sejauh dapat dirunut, citra fundamentalisme Islam, setidaknya apabila dikaitkan dengan konteks sosial politik kekinian hampir selalu diparalelkan dengan sikap, pemikiran, pandangan hidup, dan perilaku yang berdimensi negatif. Demikian juga di hampir semua dunia Islam atau negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, persepsi negatif atas kelompok Islam radikal juga terbentuk dengan kuat. Terlebih lagi, aspek di dalam Islam yang begitu mendapat sorotan tidak hentinya-hentinya, hampir sejalan dengan tarikan nafas kita adalah isu jihad dan terorisme. Dan kedua isu itu, seolah melekat erat – bagai daging dengan tulang – dalam sepak terjang kelompok radikal itu.

<sup>17</sup> Lebih lanjut baca Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme* (Surabaya: Ipam, 2004), h. 75.

<sup>18</sup> Roy, *The Failure of Political Islam*, h. 35.

<sup>19</sup> Model perkumpulan *usrah* juga mengadopsi pola-pola perjuangan yang dianut Ikhwân al-Muslimîn dalam tahap awal perjuangannya. Pada dasarnya terdapat lima tahapan perjuangan menuju kesempurnaan umat yang menjadi sentral gagasan Ikhwan al-Muslimin, yang kemudian coba dihidupkan dalam doktrin gerakan usroh Indonesia, yakni: pembentukan pribadi Muslim (*syahsiyah al-Islamiyah*), pembentukan keluarga Islam (*usroh al-Islamiyah*), pembentukan masyarakat Islam (*ijtimaiyah al-Islamiyah*), pembentukan negara Islam (*daulah al-Islamiyah*), dan berdirinya persatuan umat Islam se-dunia (*khilafah al-Islamiyah*). Lebih detail periksa, Ali Abdul Halim Mahmud, *Ikhwanul Muslimin: Konsep, Gerakan Terpadu*, Jilid II (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), h. 15.



## Melihat Gerakan Islam Radikal Indonesia

### 1. Menelusuri Sejarah Lahirnya

Jika diamati relasi antara Wahabi dan kelompok-kelompok garis keras lokal memang tidak sepenuhnya ditujukan secara organisatoris-struktural, karena mereka menghindari *trade mark* sebagai kaki tangan Wahabi. Padahal, di samping melalui kontak-kontak langsung dengan tokoh-tokoh garis keras transnasional, relasi mereka juga berdasarkan kesamaan orientasi, ideologi, dan target gerakan. Sekali lagi, banyak pihak menganggap bahwa eksistensi mereka (nyata-nyata) merupakan ancaman serius terhadap Islam Indonesia yang santun dan toleran.

Adapun di antara gerakan-gerakan transnasional yang “beroperasi” di Indonesia, adalah: 1) *Ikhwan al-Muslimin* yang hadir di Indonesia pada awalnya melalui lembaga-lembaga dakwah kampus yang kemudian menjadi Gerakan Tarbiyah.<sup>20</sup> Kelompok ini kemudian melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (PKS)<sup>21</sup>; 2) Hizbut Tahrir (HT) dengan gagasan Pan-Islamismenya yang ingin menegakkan *Khilafah Islamiyah* di seluruh dunia, dan menempatkan Indonesia sebagai salah satu bagian di dalamnya; dan 3) Wahabi yang bersyahwat melakukan Wahabisasi global.<sup>22</sup>

Di Indonesia, meminjam pembacaan M. Zaki Mubarak, Jamhari dan Jajang Jahroni, Islam radikal kontemporer teridentifikasi ke dalam lima kelompok, yakni Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad Ahlussunnah wal Jamaah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Gerakan Negara Islam Indonesia (NII).<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Seluk beluk tentang Ikhwan al-Muslimin Indonesia, baca Mahmud, Ali Abdul Halim, *Ikhwanul Muslimin: Konsep, Gerakan Terpadu, Jilid II* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

<sup>21</sup> Haedar Nasir mengutip pernyataan Anis Matta, “Kata Pengantar” dalam Aay Muhammad Furkon, *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer* (Bandung: Teraju, 2004), yang mengatakan, “Inspirasi-inspirasi al-Ikhwan al-Muslimin dalam diri Partai Keadilan Sejahtera, kalau boleh digarisbawahi di sini, sesungguhnya memberikan kekuatan pada dua dimensi sekaligus. *Pertama*, inspirasi ideologis—yang salah satunya—didasarkan kepada prinsip *Syumuliyat al-Islam*, sesuatu yang bukan hanya menjadi prinsip perjuangan Hasan al-Banna saja, tetapi juga pejuang-pejuang yang lain. *Kedua*, inspirasi historis, semacam menjadi model dan *maket* dari se bentuk perjuangan Islam di era setelah keruntuhan Al-Khilafah al-Islamiyah dan dominasi imperialisme Barat atas negari-negara Muslim. Tetapi yang mempertemukan dua inspirasi itu pada diri Hasan al-Banna dan al-Ikhwan al-Muslimin, adalah pada aspek denyut pergerakannya, pada saat tokoh-tokoh yang lain menjadi pembaharu dalam lingkup pemikiran, Hasan al-Banna berhasil mengubah pembaharuan itu dari wacana menjadi gerakan. Dan tidak berlebihan, bila inspirasi itu juga yang secara teras dapat disalami dalam denyut Partai Keadilan Sejahtera. Lihat Haedar Nasir, *Masifestasi Gerakan Tarbiyah: Bagaimana Sikap Muhammadiyah?* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, cet. ke-5, 2007), h. 33-4.

<sup>22</sup> Ketiga gerakan transnasional itu bahu-membahu dalam mencapai tujuan mereka, yakni formalisasi Islam dalam bentuk negara dan aplikasi *shari’ah* sebagai hukum positif dan khilafah Islamiyah.

<sup>23</sup> Mubarak, *Genealogi Islam Radikal*, 110; bandingkan Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004). Di samping itu, masih banyak lagi kelompok kecil dan berskala lokal, seperti Brigade Hizbullah di Makasar, Brigade Thaliban di Tasikmalaya, Barisan Sabilillah di Solo, dan sebagainya. Sedangkan untuk mendapat informasi lebih detail menyangkut NII, baca Solahudin, *NII Sampai Ji: Salafi Jihadisme di Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).

Sejarah mengajarkan, bahwa kehadiran Wahabi di Indonesia moderen tidak dapat dilepaskan dari peran Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Melalui dukungan dana yang besar dari Jama'ah Salafi (Wahabi),<sup>24</sup> DDII mengirimkan mahasiswa untuk belajar ke Timur Tengah, sebagian dari mereka inilah yang kemudian menjadi agen-agen penyebaran ideologi Wahabi-Ikhwan al-Muslimin di Indonesia. Belakangan, dengan dukungan dana penuh Wahabi-Saudi pula, DDII mendirikan LIPIA dan (sekali lagi) kebanyakan alumninya menjadi agen Gerakan Tarbiyah dan Jamaah *Salafi* di Indonesia.<sup>25</sup>

Ketiga gerakan transnasional tersebut, hadir di Indonesia, baik secara terbuka maupun sembunyi-sembunyi. Lewat ideologinya yang kaku, keras, dan ekstrim, didukung kekuatan dana dan sistem penyusupan, gerakan transnasional ini menyusup ke hampir seluruh bidang kehidupan bangsa Indonesia.<sup>26</sup> Sedangkan kekerasan yang mereka lakukan, dapat dilihat dari tiga aspek, yakni:

*Pertama*, kekerasan doktrinal, yakni pemahaman literal-tertutup atas teks-teks keagamaan dan hanya menerima kebenaran sepihak. Kondisi ini menyebabkan terputusnya relasi konkret dan aktual pesan-pesan luhur agama dalam realitas sejarah, sosial, dan kultural. Akibatnya, pesan-pesan luhur agama

---

<sup>24</sup> Penelitian yang dilakukan oleh LibForAll Foundation menunjukkan bahwa aktivitas Arab Saudi adalah bagian kecil dari Wahabisasi dunia sebesar \$.70.000.000.000 dalam kurun waktu 1979-2003. Usaha-usaha Wahabi ini terus meningkat dan lebih besar dari propaganda Uni Soviet pada waktu perang dingin. Periksa KH. Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), h. 23.

<sup>25</sup> Penjelasan tentang gerakan Salafi di Indonesia, lebih lanjut baca Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: LP3ES, 2008).

<sup>26</sup> Bukti infiltrasi tersebut, antara lain: 1) Penyusupan di Muhammadiyah. Pada Desember 2006, Muhammadiyah mengeluarkan SK PP Muhammadiyah No. 149/Kep/I.0/B/2006 tentang Kebijakan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Mengenai Konsolidasi Organisasi dan Amal Usaha Muhammadiyah. SK ini dikeluarkan dengan tujuan untuk menyelamatkan Muhammadiyah dari berbagai tindakan yang merugikan persyarikatan. Terdapat sepuluh butir keputusan yang dituangkan dalam SK tersebut. Secara garis besar tindakan yang disebut merugikan itu, antara lain, infiltrasi di tubuh Muhammadiyah dari organisasi yang memiliki paham, misi, dan kepentingan yang berbeda dengan Muhammadiyah. Dan PKS disebut dalam SK itu disebut sebagai partai politik yang telah memanfaatkan Muhammadiyah untuk tujuan meraih kekuasaan politik; 2) Penyusupan di NU. Ketua Umum PBNU, saat itu, Hasyim Muzadi menyebut bahwa masjid-masjid yang selama ini dibangun dan dikelola oleh NU, berikut takmir masjid dan tradisi ritual peribadatannya telah diambil oleh kelompok ekstrem. Pernyataan itu ditindaklanjuti oleh PP Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama (LDNU), pada 25 Pebruari 2007, mengeluarkan maklumat yang berisi peneguhan kembali ajaran dan amaliyah *Ahlussunah wal Jama'ah* (Aswaja) yang selama ini dipraktikkan oleh warga NU; 3) Infiltrasi ke MUI. Lewat hak prerogatif yang dimilikinya, MUI dapat menentukan sah dan tidaknya, benar dan sesatnya suatu keyakinan untuk menjadi anggota MUI. Ahmadiyah misalnya, karena dianggap menyimpang, bukan saja tidak masuk menjadi anggota, MUI bahkan mendesak pemerintah untuk melarangnya. Sementara betapapun subversifnya secara politik, jika MUI tidak menganggapnya menyimpang, akan diakomodasi. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan HTI yang dalam doktrinnya menyatakan anti demokrasi dan Pancasila, dan NKRI, keberadaannya tetap diakomodasi oleh MUI; dan 4) Infiltrasi di lembaga pendidikan. Selain menjangkau lembaga-lembaga formal yang telah lebih dahulu ada, kelompok ini juga berusaha mendirikan sendiri sekolah-sekolah Islam yang mempunyai ciri khas, yang biasanya mereka namakan Sekolah Islam Terpadu. Terkait dengan MUI, lebih jauh periksa Ahmad Suaedy dkk., "Kata Pengantar: Fatwa MUI dan Problem Otoritas Keagamaan" dalam *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. x-xxv.

diamputasi sedemikian rupa dan hanya menyisakan organ yang sesuai dengan ideologi mereka.

*Kedua*, kekerasan tradisi dan budaya, dampak turunan dari yang pertama. Kebenaran sepihak yang dijunjung tinggi membuatnya tidak mampu memahami kebenaran lain yang berbeda, dan praktik-praktik keagamaan umat Islam yang semula diakomodasi kemudian divonis sesat, dan pelakunya divonis musyrik, murtad, dan/atau kafir. Kelompok-kelompok garis keras menolak eksistensi tradisi, karena itu mereka lazim menolak bermadzhab, menolak tradisi tasawuf, dan berbagai praktik yang merupakan buah dari komunikasi teks-teks atau ajaran luhur agama dengan tradisi dan budaya umat Islam di berbagai daerah sepanjang sejarah.

*Ketiga*, kekerasan sosiologis, dampak lanjutan dari dua kekerasan pertama, yakni aksi-aksi anarkis dan destruktif terhadap pihak-pihak lain yang dituduh musyrik, murtad, dan/atau kafir. Kebenaran kemudian lebih didasarkan pada jargon ideologis, bukan pada substansi pesan luhur agama yang disimbolkan oleh jargon yang bersangkutan.

Seperti disinggung di atas, bahwa rekam jejak gerakan Islam radikal di Indonesia bahkan dapat dirunut jauh ke belakang. Gerakan Padri, disinyalir sebagai infiltrasi ideologi Wahabi pertama di Indonesia.<sup>27</sup> Sementara infiltrasi di era tahun 1970-an hingga saat ini, dapat dirujuk dari keberadaan DDII. Di samping pengiriman mahasiswa untuk studi ke jantung Wahabi, berdasar dukungan pendanaan yang kuat, DDII juga memprakarsai dalam penerjemahan buku-buku dan penyebaran gagasan tokoh-tokoh gerakan transnasional, seperti Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Abu A'la Al-Mawdudi, Yusuf Qardawi, dan lain-lainnya. Dan pada puncaknya, gerakan Islam garis radikal ini menemukan bulan madunya pada saat tumbanganya Orba.

Diakui atau tidak, lengsernya Soeharto telah menjadi "berkah" bagi beragam kelompok yang menyuarakan kebebasan, terutama dalam ekspresi keberagaman dan pembentukan organisasi atau perkumpulan politik,<sup>28</sup> dan (sekali lagi) tidak terkecuali gerakan Islam. Dalam situasi politik sedemikian itu, berbagai gerakan Islam semakin leluasa memajukan aspirasinya secara terang-terangan, terutama tuntutan pemberlakuan syariat Islam.

Kemunculan kelompok-kelompok Islam radikal itu mengusung pesan "kematian bagi demokrasi" dan menawarkan "sistem Ilahiah". Sebagai pengganti sistem demokrasi, kelompok ini menawarkan terwujudnya Negara Islam Indonesia (NII), Darul Islam (DI), Daulah Islamiyah, Khilafah Islamiyah,

<sup>27</sup>Abdul A'la, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakter Pemikiran dan Gerakan Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan", Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN Sunan Ampel Surabaya, Mei 2008 (tidak dipublikasikan), h. 11.

<sup>28</sup>Sebagai bukti upaya tersebut adalah diberlakukannya UU No. 2/1999 tentang Partai Politik. Juga kebijakan pemerintah transisi di bawah B.J. Habibie mengenai pemberlakuan UU No. 3/1999 tentang Pemilihan Umum, dan UU No. 4/1999 tentang Struktur dan Posisi MPR, DPR, dan DPRD. Baca M. Djodijono, "Indonesia Approaching the 1999 General Election", dalam *The Indonesian Quarterly* Vo. XXVII (Jakarta: CSIS, 1999), h. 15-16.

dan Emir Islam Indonesia. Sehingga, ide-ide penolakan atas demokrasi menjadi salah satu tema penting yang disuarakan oleh beberapa kelompok Islam radikal. Beragam aksi dan tuntutan mereka suarakan. FPI misalnya, kegiatannya secara ekstensif lebih mengarah kepada bentuk-bentuk penghancuran terhadap apa yang mereka namakan tempat-tempat maksiat.<sup>29</sup> Sedangkan Laskar Jihad lebih berkonsentrasi kepada semacam aktivitas kemiliteran, yakni melakukan latihan-latihan perang dan mempersenjatai diri dengan senjata-senjata tajam.<sup>30</sup>

Seolah gayung bersambut, di ranah perpolitikan, usaha-usaha untuk menghidupkan kembali tuntutan-tuntutan masa lalu, yakni formalisasi syari'at Islam sebagai hukum positif, meski belum sampai menjadikan Islam sebagai dasar negara, telah disuarakan kembali oleh partai-partai politik Islam. Misalnya, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB), serta Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Seperti sedikit disinggung di atas, bahwa tumbangnya Orba (nyata-nyata) merupakan berkah bagi kelompok Islam. Bagaimana tidak, sepanjang sejarah berkuasanya Orba, kelompok Islam (terutama dalam ranah politik) seolah tidak pernah menemukan "kenyamanan" eksistensinya, bahkan cenderung dicurigai dan dikebiri. Mohtar Mas'ood mengatakan bahwa paradigma Orba yang berorientasi kepada modernisasi dan pembangunan ekonomi (ekonomi sebagai panglima) dengan penuh kecurigaan melihat kekuatan politik Islam, terutama partai-partai Islam sebagai batu sandungan yang setiap saat dapat menjadi bom waktu bagi program-program pembangunan Orba.<sup>31</sup>

Secara terperinci, CW. Watson menjelaskan bahwa rekayasa rezim Orba yang bertujuan untuk memperkecil pengaruh kelompok politik Islam, sekurang-kurangnya dapat dilihat dalam tiga langkah kebijakan. *Pertama*, menghancurkan secara sistematis pengaruh yang dimiliki bekas aktivis Masyumi; *Kedua*, melakukan penyederhanaan struktur partai, dengan menggabungkan partai-partai Islam yang ada ke dalam satu partai Islam saja;<sup>32</sup> dan *Ketiga*, mendorong perkembangan institusi-institusi keagamaan yang tidak memiliki pretensi untuk merebut kekuasaan.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Rizal Sukma, "Indonesia and the Challenge of Radical Islam After October 12", dalam Kamar Ramakhrisna and See Seng Ton (Eds.), *After Bali: The Threat of Terrorism Southeast Asia* (Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 2003), 346.

<sup>30</sup> Beberapa kelompok Islam fundamentalis lainnya memilih untuk bergerak dengan jalan yang berbeda, bahkan ada yang memilih cara-cara *underground*. DI atau NII misalnya. Selain bergerak di bawah tanah, sayap kelompok ini juga diduga terlibat dalam aksi-aksi yang bersifat kekerasan frontal, seperti peledakan bom, melakukan penipuan, pemerasan, dan perampokan. Hal itu mereka lakukan berdasarkan pemahaman bahwa negara ini masih dalam tahapan negara kafir (*dar al-kufr*) atau negara yang harus diperangi (*dar al-harb*). Periksa Mubarak, *Genealogi Islam Radikal*, h. 13.

<sup>31</sup> Periksa Mohtar Mas'ood, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971* (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 62.

<sup>32</sup> Sukma, "Indonesia and the Challenge of Radical Islam After October 12", h. 344.

<sup>33</sup> CW. Watson, "Islam and the State in Indonesia: New Directions", dikutip dalam M. Rusli Karim, *HMI MPO: Dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia* (Jakarta: Mizan, 1997), 119. Adapun berbagai dorongan terhadap institusi-institusi keagamaan dimaksud, antara lain;

Sebaliknya, sikap perlawanan juga ditunjukkan oleh kalangan umat Islam terhadap banyak kebijakan pemerintah yang dianggap mengecilkan, bahkan mengabaikan nilai-nilai Islam. Cara pandang dan pemahaman yang (sering) berbeda, bahkan bertolak belakang, antarakeduanya, kemudian meletupkan serangkaian kondisi yang sarat konflik di era pemerintahan Orba.

Berbagai kebijakan “anti-Islam” pemerintah, dan marginalisasi secara simultan terhadap umat Islam pada tataran pembuatan kebijakan politik, selanjutnya melahirkan suatu situasi yang kompleks. Meminjam istilah WF. Wertheim, kondisi itu dikatakan sebagai “*Indonesia’s muslim majority with a minority mentality*”.<sup>34</sup> Singkatnya, realitas itu telah memunculkan perasaan tidak puas dan frustrasi yang meluas pada kelompok-kelompok Islam yang semakin lama semakin tersudut posisinya. Lambat-laun, perasaan saling curiga semakin mengkristal di antara keduanya.

Serangkaian perbenturan antara negara dan aspirasi eksponen-eksponen Islam garis keras pada kenyataannya jauh lebih luas dan kompleks. Beberapa kebijakan pemerintah yang dirasakan menyinggung dan bahkan melukai perasaan umat Islam telah menimbulkan perselisihan berlarut-larut. Sebut saja misalnya, insiden Tanjung Priok dan peristiwa Lampung berdarah. Namun, sekali lagi penanganan yang represif oleh pemerintah atas kelompok-kelompok Islam radikal ini, sedikit banyak mampu meredam gejolak gerakan mereka. Dan akhirnya, para aktivitis Islam radikal, memilih untuk “bertiarap” sementara waktu.

Pada periode akhir 1980-an, seiring dengan meredupnya gerakan radikalisme keagamaan akibat tindakan represif, pemerintah semakin memperlihatkan tanda-tanda akan mengubah kebijakannya terhadap kaum Muslim. Akhir 1980-an hingga pertengahan 1990-an, terdapat beberapa kebijakan pemerintah yang semakin memperkuat kecenderungan akomodasi terhadap aspirasi umat Islam. Bahtiar Effendy mencatat salah satu contohnya, yakni akomodasi aspirasi dalam legislasi, yakni keluarnya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan Badan Amil Zakat, Infak, dan Shadaqah.<sup>35</sup>

Bergulirnya “Islamisasi” yang terlihat berlangsung massif dan tidak alamiah itu, pada akhirnya juga memunculkan berbagai kekhawatiran dan kritik dari berbagai pihak. Misalnya yang diperlihatkan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang berulang kali memperingatkan kecerobohan rezim yang memberikan akomodasi secara berlebihan, termasuk terhadap mereka yang dikategorisasikan sebagai “Islam garis keras”. Menurut Gus Dur, elemen garis keras ini memiliki agenda dan kepentingan eksklusifnya sendiri yang dapat

---

melakukan perbaikan kinerja Depag, pemberlakuan monopoli kekuasaan haji, pembentukan Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan sebagainya.

<sup>34</sup> Periksa Michael RJ Vatikiotis, *Indonesia Politics Under Soeharto* (New York and London: Routledge, 1992), h. 121.

<sup>35</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 278. Bandingkan dengan Hartono Marjono, *Politik Indonesia 1996-2003* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 55.



mengancam sendi-sendi kehidupan negara.<sup>36</sup>

Selanjutnya, beragam kebijakan yang diambil pemerintah menimbulkan ekses yang besar pengaruhnya bagi perpolitikan Indonesia. Salah satunya, mencuatnya berbagai lingkaran elite strategis. Dalam kelompok angkatan bersenjata misalnya, politik Islamisasi yang dipaksakan akhirnya membelah militer menjadi dua kelompok yang bersaing, yakni kelompok “merah” (diasosiasikan mewakili sayap nasionalis) dan kelompok “hijau” (di bawah kepemimpinan jenderal-jenderal “santri” yang dianggap berorientasi kepada kepentingan Islam).

Meningkatnya berbagai krisis dan tambah meluas itu selanjutnya mencapai titik kulminasinya dengan datangnya krisis moneter yang berujung pada lengsernya Soeharto. Naiknya BJ. Habibie dalam periode pemerintahan transisional, berbagai fenomena menarik yang terkait dengan ketidakpastian politik dan proses demokrasi mulai muncul ke permukaan. Misalnya, meletupnya berbagai aspirasi yang bernuansa regionalisme dan kedaerahan, berupa tuntutan untuk memisahkan diri dari NKRI, merebaknya pertikaian berlatar etnis dan agama,<sup>37</sup> dan munculnya banyak perkumpulan, terutama organisasi-organisasi keagamaan (Islam). Termasuk kembalinya beberapa aktivis radikal Islam yang sebelumnya masuk dalam *black list* rezim Orba.

## 2. Ideologi dan Target Gerakan

Ideologi yang kaku, keras, dan ekstrem, dukungan kekuatan dana, dan sistem penyusupan yang kemudian mewujud dalam tiga aspek gerakan tersebut, menjadikan paradigma totalitarian-sentralistik dan agama sebagai referensi teologis. Klaim teologis ini menjadi penting dilakukan untuk berlandung dari serangan siapapun dan sekaligus menyerang siapapun yang tidak sepaham dengan mereka. Singkatnya, agama menjadi alat mereka untuk meraih kekuasaan. Sementara, dari sisi target gerakan adalah menjadi wakil Tuhan (*khalifat Allah fil-ardl*).<sup>38</sup> Posisi ini hanya dapat dilakukan apabila *shari’ah* (hukum Islam) dijadikan sebagai pengatur semua aspek kehidupan dan aplikasinya secara menyeluruh.

Pandangan ideologis yang bersifat totalitarian-sentralistik terhadap *shari’ah* membawa kepada konsekuensi ketentuan hukum yang totaliter dan sentralistik pula. Itu sebabnya, dalam pandangan ini, pengamalan *shari’ah* tidak dapat dipisahkan dari politik. Ideologi model ini sangat menonjol dalam penampilan

<sup>36</sup> Ketidaksetujuan Gus Dur terhadap tendensi-tendensi pemanfaatan Islam dalam politik oleh rezim, dan implikasi-implikasi berbahaya dari akomodasi kelompok Islam formalis, dapat dilihat pada Adam Schwartz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability* (Australia: Allen and Unwin, 1999); Bandingkan dengan Abdurrahman Wahid, “Musuh Dalam Selimut” Pengantar Editor dalam Abdurrahman Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam*, 11-41.

<sup>37</sup> Pertikaian bernuansa etnis dan agama tersebut misalnya, pertikaian yang melibatkan etnis Madura dan Dayak di Sambas, pertikaian yang berdimensi agama di Poso, dan konflik keagamaan yang berlangsung di Maluku dan sekitarnya.

<sup>38</sup> Sementara jika berbicara tentang akar ideologi yang melatari gerakan Islam radikal, lebih detail periksa Jainuri, “Terorisme dalam Wacana Islam Kontemporer”, 13-22.



kelompok-kelompok garis keras di Indonesia akhir-akhir ini, seperti politisasi *shari'ah*. Oleh karena itu, dalam konteks politik Indonesia kekinian, banyak jargon *shari'ah* digunakan di berbagai daerah bukan sebagai identitas ketaatan seorang Muslim terhadap ajaran Islam, tetapi sebagai simbol dan alat perlawanan terhadap dominasi politik pemerintah (pusat).

Terdapat beberapa alasan mengapa kelompok-kelompok tersebut memunculkan tuntutan formalisasi *shari'ah* secara legal formal. Di antara alasan terpentingnya adalah pandangan bahwa Islam merupakan agama sempurna yang meliputi semua aspek dan cara hidup secara total. Sehingga, Islam harus dijadikan sebagai satu-satunya referensi dalam memecahkan berbagai permasalahan bangsa. Selain itu, tuntutan penerapan hukum Islam juga didesak oleh keinginan kuat untuk menampilkan identitas keislaman yang khas di tengah percampuran identitas dalam arus globalisasi dunia.

Barangkali tidaklah mengherankan jika kemudian lahir beragam slogan terkait hal itu. Misalnya, "Selamatkan Indonesia dengan syari'ah" (HTI),<sup>39</sup> "Penegakan syari'ah melalui institusi negara merupakan satu-satunya jalan keluar untuk mengatasi kemelut bangsa" (MMI),<sup>40</sup> "Krisis multidimensi akan berakhir dengan diberlakukannya syari'ah Islam" (FPI), dan "Islam adalah solusi" (PKS).

Di samping itu, faktor korupsi, tidak adanya jaminan kepastian hukum, proses peradilan yang tidak independen dan sering direcoki oleh berbagai kepentingan, juga telah memberi alasan pada kelompok-kelompok garis keras untuk menawarkan alternatif hukum, walau permasalahan yang sebenarnya bukan pada aspek diktum hukum, melainkan aparat hukum.

Sebagai realitas lanjutannya adalah keluar dan diberlakukannya Perda-perda syari'ah<sup>41</sup>—yang pada umumnya—difasilitasi oleh fraksi partai-partai yang "mengklaim" sebagai partai Islam di DPRD daerah bersangkutan dengan dukungan atau desakan dari kelompok-kelompok Islam garis keras. Bahkan, di Sulawesi Selatan dan Sumatera Barat dibentuk Komite Persiapan Penegakan Syari'ah Islam (KPPSI) yang menghimpun berbagai elemen gerakan. Sementara di daerah lain, desakan penerapan syari'ah Islam sering datang dari kalangan garis keras, seperti HTI, MMI, FPI, dan berbagai organisasi kelaskaran yang muncul dengan label Islam.<sup>42</sup>

Penolakan terhadap pemberlakuan Perda syari'at pernah dilakukan oleh

<sup>39</sup> Hizbut Tahrir Indonesia, *Selamatkan Indonesia dengan Syari'ah* (Jakarta: HTI Press, 2006).

<sup>40</sup> Pandangan MMI, lebih lanjut periksa Jamhari dan Jajang Jahroni (Eds.), *Gerakan Salafi Radikal*, 50.

<sup>41</sup> Dari waktu ke waktu, grafik penerapan Perda Syari'ah menunjukkan peningkatan yang cukup tinggi. Apabila tahun 2003 baru ada 7 (tujuh) daerah yang menerapkan Perda Syari'ah, maka hingga Maret 2007, sudah lebih dari 10 persen dari seluruh daerah di Indonesia menerapkan Perda Syari'ah. Lihat Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, 136. Menanggapi hal itu, Gus Dur menyebut bahwa pemberlakuan Perda-perda syari'ah di berbagai daerah akhir-akhir ini sebagai kudeta terhadap Konstitusi. Lihat [www.gusdur.net](http://www.gusdur.net), "Penerapan Perda Syari'ah Mengkudeta Konstitusi".

<sup>42</sup> Penjelasan secara detail tentang KPPSI, periksa Andi Muawiyah Ramli (ed.), *Demi Ayat Tuhan: Upaya KPPSI Menegakkan Syari'at Islam* (Jakarta: OPSI, 2006).

NU secara resmi. Rais Syuriah PBNU, KH. Sahal Mahfudz mengatakan, “kita (NU) menentang pemberlakuan Perda-perda syari’ah karena akan menjurus kepada perpecahan bangsa. Syari’ah dapat dilaksanakan tanpa perlu diformalkan”. Senada dengan itu, KH. Hasyim Muzadi menyebut bahwa bahaya kampanye penerapan syari’at secara formal bukan hanya menyebabkan perpecahan bangsa, akan tetapi juga mengubah Indonesia menjadi negara Islam.

Senada dengan itu, Achmad Syafi’I Ma’arif menegaskan bahwa pemerintah pusat harus mengintervensi Perda-perda syari’ah karena Konstitusi 1945 menjamin kebebasan beragama. Apabila Perda syari’ah diterapkan sebagai hukum negara, maka perpecahan tidak hanya akan terjadi antara kelompok Muslim dan non-Muslim, tetapi antara sesama umat Islam sendiri.<sup>43</sup>

Sementara dari pihak pemerintah, melalui Menteri Dalam Negeri (saat itu, Muhammad Ma’ruf) pernah menyatakan akan menginventarisasi Perda-perda Syari’ah yang banyak bermunculan di daerah. Menurutnya, Perda-perda itu akan dievaluasi dan diteliti mana yang berpegang pada konsensus nasional, Pancasila dan UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Perda-perda yang bertentangan dengan itu dan melanggar kepentingan umum akan dibatalkan.

Namun, upaya pemerintah itu ditentang keras oleh PKS.<sup>44</sup> Melalui Ketua Fraksinya di DPR (saat itu), Mahfudz Sidik menyatakan, “Tidak ada dasar bagi pemerintah untuk mencabut Perda-perda yang bernuansa Islam, apalagi sejumlah aturan yang dikeluarkan beberapa Pemda tersebut tidak bertentangan dengan konstitusi. Mereka yang menolak diberlakukannya Perda syariah itu lebih dilatarbelakangi oleh kekhawatiran dan kecemasan. Bagi masyarakat setempat, Perda-perda syariah itu justru mendorong kehidupan mereka lebih baik.<sup>45</sup> Karena itu, pemerintah pusat tidak perlu merespon pihak-pihak yang menolak Perda tersebut. Perda-perda itu tidak ada alasan dipersoalkan”, ungkapny. Mahfudz juga menambahkan, bahwa PKS akan tetap mendukung Perda-perda tersebut.

Bukan hanya itu, tuduhan anti-Islam pun dialamatkan kepada siapapun pihak yang menentang diberlakukannya Perda syari’ah oleh kelompok ini. Amir Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Abu Bakar Ba’asyir, sebagaimana dikutip oleh Andi Muawiyah Ramli, mengancam, “Pemberlakuan syari’ah Islam adalah

<sup>43</sup> Achmad Syafi’I Ma’arif, “Pertimbangan Dampak yang Akan Timbul”, dalam Kurniawan Zein dan Saripudin HA., *Syari’at Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001), 44. Sementara itu, dari kalangan non-Muslim juga terdapat reaksi yang cukup serius atas pemberlakuan Perda syari’ah tersebut. Gagasan umat Kristiani untuk menjadikan Manokwari, papua Barat, sebagai “Kota Injil”. Kemudian bergulir pula wacana untuk menerapkan Perda Hindu di Bali, Perda Kristen di Sulawesi Utara dan Nusa Tenggara Timur.

<sup>44</sup> Lebih detail tentang PKS, baca Damanik, Ali Said, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Bandung: Teraju, 2002).

<sup>45</sup> Hasil riset CSRC UIN Syarif Hidayatullah menyebutkan bahwa Perda-perda Syari’ah pada umumnya bersifat diskriminatif terhadap kaum perempuan. Perda Jilbab, anti-prostitusi, dan larangan keluar malam tanpa muhrim bagi perempuan yang diberlakukan secara serampangan telah menimbulkan ketakutan bagi para wanita untuk beraktivitas di luar rumah pada malam hari. Periksa Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, 140.

mulia, maka jika pemberlakuan syari'ah Islam dihalang-halangi, umat Islam wajib berjihad. Berjihad untuk melawan kaum *kuffar* yang menghalangi dan menentang berlakunya *shari'ah* Islam adalah wajib dan amal yang paling mulia".<sup>46</sup>

### Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa genealogi bahwa Islam radikal, tidak terkecuali di Indonesia, berasal dari dua organisasi keagamaan, yakni kelompok *al-Ikhwan al-Muslimin* (Hasan al-Banna [1906-1949], Mesir) dan *Jamaat-I Islami* (Abu A'la al-Mawdudi [1903-1979], Pakistan). Kemudian bermetamorfosislah menjadi gerakan-gerakan Islam radikal di berbagai belahan dunia Muslim dan (kemudian) lazim disebut gerakan transnasional.

Di antara gerakan-gerakan trans-nasional yang "beroperasi" di Indonesia, adalah: 1) Al-Ikhwan al-Muslimin yang hadir di Indonesia pada awalnya melalui lembaga-lembaga dakwah kampus yang kemudian menjadi Gerakan Tarbiyah. Kelompok ini kemudian melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (PKS); 2) Hizbut Tahrir (HT) dengan gagasan Pan-Islamismenya yang ingin menegakkan *Khilafah Islamiyah* di seluruh dunia, dan menempatkan Indonesia sebagai salah satu bagian di dalamnya; dan 3) Wahabi yang bersyhawat melakukan Wahabisasi global.

Adapun gerakan Islam radikal tersebut dapat dicirikan ke dalam tiga bentuk, yakni; kekerasan doktrinal, kekerasan tradisi dan budaya, dan kekerasan sosiologis. Sementara menyangkut pandangan ideologisnya bersifat totalitarian-sentralistik, terutama menyangkut *shari'ah* (Islam). Pandangan ini berdampak kepada konsekuensi ketentuan hukum yang totaliter dan sentralistik pula. Artinya, pengamalan *shari'ah* tidak dapat dipisahkan dari politik. Ideologi model ini sangat menonjol dalam penampilan kelompok-kelompok garis keras di Indonesia akhir-akhir ini, seperti politisasi *shari'ah*.

Paling tidak, terdapat beberapa alasan mengapa kelompok-kelompok tersebut memunculkan tuntutan formalisasi *shari'ah* secara legal formal, yakni; (1) pandangan bahwa Islam merupakan agama sempurna yang meliputi semua aspek dan cara hidup secara total. Sehingga, Islam harus dijadikan sebagai satu-satunya referensi dalam memecahkan berbagai permasalahan bangsa, dan (2) keinginan kuat untuk menampilkan identitas keislaman yang khas di tengah percampuran identitas dalam arus globalisasi dunia.

### Referensi

- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).  
A'la, Abdul, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakter

---

<sup>46</sup> Andi Muawiyah Ramli (ed.), *Demi Ayat Tuhan: Upaya KPPSI Menegakkan Syari'ah Islam* (Jakarta: OPSI, 2006), 387.

- Pemikiran dan Gerakan Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan", Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN Sunan Ampel Surabaya, Mei 2008 (tidak dipublikasikan).
- Abduh, Umar (peny.), *Konspirasi Intelejen dan Gerakan Islam Radikal* (Jakarta: Center for Democracy and Social Justice Studies, 2003).
- Barr, James, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1981).
- Bruinessen, Martin van, "Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away?", dalam Howard M. Federspiel (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Institut of Islamic Studies Mc. Gill University, 1996), Vol. II.
- Damanik, Ali Said, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Bandung: Teraju, 2002).
- Djodijono, M., "Indonesia Approaching the 1999 General Election", dalam *The Indonesian Quarterly* Vo. XXVII (Jakarta: CSIS, 1999), 9-21.
- Dekmejian, R. Hrair, "Islamic Revival Catalysts, Categories, and Consequences" dalam T. Hunter (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Esack, Farid, "Global Insecurities vs Perlawanan Global" dalam *Jurnal Tradem* Edisi keempat, Januari 2003-Maret 2003.
- Esposito, John L., *Unholy War: Teror Atas Nama Islam* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003).
- al-Fadl, Khaled Abou, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (New York: HarperCollins Publishers, 2005).
- Husain, Ed., *The Islamits* (England: Penguin Books Ltd., 2007).
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: LP3ES, 2008).
- Hizbut Tahrir Indonesia, *Selamatkan Indonesia dengan Syari'ah* (Jakarta: HTI Press, 2006).
- Ibrahim, Idi Subandy dan Asep Syamsul M. Romli, *Amerika, Terorisme, dan Islamophobia: Fakta dan Imajinasi Jaringan Kaum Radikal* (Bandung: Nuansa, 2007).
- Jainuri, Achmad, "Terorisme dalam Wacana Kontemporer Islam: Akar Ideologi dan Tuntutan Aksi", Pidato Pengukuhan Guru Besar Aliran Modern dalam Islam, IAIN Sunan Ampel Surabaya (tidak dipublikasikan), 12 September 2006.
- \_\_\_\_\_, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme* (Surabaya: Ipam, 2004).
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- al-Jabiri, M. Abid, "Dlarurah al-Bahts 'an Niqath al-Iltiqa li Muwajahah al-Mashir al-Mustyarak", dalam Hassan Hanafi & M. Abid al-Jabiri, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib* (Beirut: Muassasah al-Arabiyyah, 1990).
- Ma'arif, Achmad Syafi'I, "Pertimbangkan Dampak yang Akan Timbul", dalam Kurniawan Zein dan Saripudin HA., *Syari'at Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Mubarak, M. Zaki, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia* (Gerakan, Pemikiran, dan

- Prospek Demokrasi*) (Jakarta: LP3ES, 2008).
- Mas'ood, Mohtar, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971* (Jakarta: LP3ES, 1989).
- Mahmud, Ali Abdul Halim, *Ikhwanul Muslimin: Konsep, Gerakan Terpadu, Jilid II* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).
- Marjono, Hartono, *Politik Indonesia 1996-2003* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- Nasir, Haedar, *Masifestasi Gerakan Tarbiyah: Bagaimana Sikap Muhammadiyah?* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, cet. Ke-5, 2007).
- Roy, Oliver, *The Failure of Plotical Islam* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994).
- Rahmat, M. Imdadun, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009).
- Ramli, Andi Muawiyah (ed.), *Demi Ayat Tuhan: Upaya KPPSI Menegakkan Syaria'ah Islam* (Jakarta: OPSI, 2006).
- Suaedy, Ahmad, dkk., "Kata Pengantar: Fatwa MUI dan Problem Otoritas Keagamaan" dalam *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), x-xxv.
- Sephard, William E., "Islam and Ideology: Toward A Typhology", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19 (1987).
- Sivan, Emmanuel, "Sunni Radicalism in the Middle East and The Iranian Revolution", *IJMES* 21, 1 (1989).
- Saidi, Nadir, "What is Islamic Fundamentalism" dalam Jeffery K. Hadden & Anson Shupe (Eds.), *Prophet Religions and Politics: Religion and the Political Order* (New York: Paragon House, 1986).
- Schwartz, Adam, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability* (Australia: Allen and Unwin, 1999).
- Sukma, Rizal, "Indonesia and the Challenge of Radical Islam After October 12", dalam Kamar Ramakhrisna and See Seng Ton (Eds.), *After Bali: The Threat of Terrorism Southeast Asia* (Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, 2003), 341-356.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006).
- Solahudin, NII Sampai Ji; *Salafi Jihadisme di Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).
- Tempo*, 7 Agustus 2005.
- The Jakarta Post*, 29 Juli 2006.
- Vatikiotis, Michael RJ., *Indonesia Politics Under Soeharto* (New York and London: Routledge, 1992).
- Watson, CW., "Islam and the State in Indonesia: New Directions", dikutip dalam M. Rusli Karim, *HMI MPO: Dalam Kemelut Modernisasi Politik di Indonesia* (Jakarta: Mizan, 1997).
- Wahid, Abdurrahman, "Musuh Dalam Selimut" Pengantar Editor dalam Abdurrahman Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute dan Maarif Institut, 2009).



# Factors Affecting Student Views Of Afghanistan And Thailand About Islamic Education Curriculum Content In Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim Semarang

Nur Setyaningrum  
UIN Walisongo Semarang  
[nurse\\_afganisme@yahoo.com](mailto:nurse_afganisme@yahoo.com)

## Abstract

*This paper describes the analysis of the factors that led to their different views and Thailand Afghan students at the University of Wahid Hasyim about the content of curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim (PPLWH) Semarang. The background of this work, first, the students of Afghanistan to counter the unwillingness and the opt-out on non-formal education in PPLWH. One reason for the problem because the curriculum content presented too dense. Second, on the other hand there is uniqueness, students demonstrated Thailand. Namely, the existence of conditions of Thai students learning environment that is unstable and a variety of issues as well as negative fact, it strengthens their reaction to learning through pesantren education offered at the University of Wahid Hasyim. The second view of the type of student on Indonesian pesantren curriculum content is very important, one of them in Pondok Wahid Hasyim. This is because the University of Wahid Hasyim is the University of Nahdlatul 'Ulama in Indonesia which implemented a system of boarding schools. The other reason for the two types of these students have different cultural backgrounds (the Middle East and Southeast Asia) but still in one ideology, Islam. **Keywords:** Islamic boarding school, curriculum content.*

## Introduction

Pesantren world within the framework of Hussein Nasr is the traditional Islamic world, meaning the world who inherited and sustaining the Islamic tradition of scholars for the future to the past. Pesantren are now able to survive not only because of its ability adjustment and readjustment, but also because of the character esistensinya.<sup>1</sup> In view Nurcholish Madjid, not only as an institution that is synonymous with the meaning of Islam but also "implies authenticity Indonesia (*indigenous*). Pesantren grow and develop from the experience of the sociological community. That is, schools have relevance to the community environment. This fact not only did we see the background of the establishment of schools, but also in the maintenance of the existence of pesantren.<sup>2</sup> In addition,

---

<sup>1</sup> Pesantren has a different culture to the surrounding culture, distinctive culture. Some researchers refer to it as part of the culture (sub culture) that have idiosyncratic nature, pooling pattern (Sulthon & Khusnuridlo, 2006: 6). This can be seen from the way of teaching at the school is unique. Often called the method bandongan and shove. (1) Method bandongan or collective services (collective learning process), namely Sang Kiai read classical religious manuscripts in Arabic (yellow book), while the students noted. (2) Method sorogan or individual services (individual learning process), which is a method of teaching where students read a book while listening kijaji or religious teacher while correcting and evaluating readings.

<sup>2</sup> In terminological (Hamzah) as cited by Karel A. Steenbrink (1985: 20) pesantren seen from the form and the system was originally from India. After the entry and spread Islam in Java, the system was taken over by Islam. However, unlike stated by Mahmud Jonah that individual education used in schools and education that begins with the Arabic language, it can be found in



*pesantren* have not only provide religious education services, but also the social and economic guidance for the community. So with this context, *pesantren kiai* has an important role as cultural brokers "brokers culture" (cultural broker) in view of Clifford Geertz.<sup>3</sup>

This adult community expectations towards schools actually getting stronger. *Pesantren* is expected to not only carry out its traditional functions and became the center of social and economic empowerment of the people, but also capable of running a social role, such as social rehabilitation center. Unfortunately, the popularity of Islamic education at boarding school did not have a very big appeal in view of the Afghan students. This is in contrast with the view that Thai students at the University of Wahid Hasyim. They have a great interest in learning at boarding school. Almost the majority of Afghan students in the University of Wahid Hasyim have a view that the content of the curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim presented too dense. In addition there are the views of others will be content in the boarding school's curriculum. This paper is an analysis of the factors that affect both types of student's view on the content of Islamic education curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim.

### **Content curriculum Islamic education at boarding school.**

Society is always constantly changing and evolving, so many emerging new life issues that need to be solved. So it will affect the curriculum content, therefore the content of the curriculum should be developed. The development would not be separated from the context of the correlation with the perception and the basic meaning of the curriculum content it self.

Hymen defining curriculum content as quoted as:

---

Baghdad when it became the center and capital of the Islamic region. The issue of the origin of the boarding school can not be completed, prior to the issue of the historical advent of Islam in Indonesia itself completely. Regarding the term cottage itself is derived from the Arabic, funduk (guesthouse / lodging for people traveling). But it is too simple, if we assume that the terms are not labeled Arab is not from Islam (Steenbrink (1985: 22).

<sup>3</sup>There are a number of important elements in the system of boarding schools. (1) Elements Kiai, he is the leader, the supreme teacher and often the owners of boarding. He is regarded as a model for the life of Muslims everyday. He also became a place for the contest on religious matters, social, and psychological. (2) Elements students, the students in a boarding school. Pupils are divided into two, students and students Mukim bats. Pupils mukim are those who come from far away and stay in boarding schools. While students bats, are those that come from the area around the school and do not stay in boarding schools. (3) Place of residence (dormitory), it's usually not much of a place to stay clerics. (4) mosque, a place of prayer and worship and a place of learning. (5) pengajians classical Islamic literature, commonly called yellow book. There is a high level of uniformity in the selection of the books contained in all traditional schools. Especially books homage to the Shafi'i madhhab in law and Ash'ari theology. There are only a small number of schools that build recitation tradition yellow book itself, such as Pondok Gontor Ponorogo, and Pondok Pesantren Modern Exactly Bangil Muhammadiyah Pacitan, Lamongan. This difference is usually oriented reform ideas of Islam (Mughni, 2001: 298-301).

*Science (such as facts, information, principles, definition), skills and processes (such as reading, writing, arithmetic, dancing, critical thinking, oral communication, and writing) and values (such as the concept of good things, bad, right and wrong, beautiful and ugly).*

*Meanwhile, John Dewey, for example, assesses there is a material difference to science.*

*For experts who distinguish mean that the materials or content are records of knowledge (such as graphs, symbols, tape, etc.), whereas science is seen as the result of comprehension and understanding of the records as a result of their interaction with individual experience.*

From these definitions, it can be concluded that the content of the curriculum are records about the knowledge, skills and processes, as well as values. All three of these components has its own meaning, 1) component of knowledge is something comprehension and understanding of the results of those records as a result of its interaction with the individual experiences (such as facts, information, principles, definitions). 2) Skills and processes (such as reading, writing, arithmetic, dancing, critical thinking, oral communication, and writing). 3) Component values (such as the concept of good things, bad, right and wrong, beautiful and ugly).

Definition as mentioned above is true, but the discussion of this aspect of the curriculum content includes not only the amount of material in the written curriculum content, but also regarding the existing curriculum content on hidden curriculum. Among them was the structural aspect and the cultural aspect. Structural aspects include the division of classes, a variety of activities outside of learning, facilities are provided, including textbooks and various programs that are taught. While the cultural aspect includes norms school, hard work ethic, roles and responsibilities, social relations between individuals and between groups, rituals and worship celebration, cooperation, tolerance, and that teachers' expectations on his student. Thus, the discussion of aspects of the curriculum content is not only contained in the written content alone.

Further related Islamic education. Islamic education curriculum according to Mohammed bin Sahlun as presented by Al-Kailani in writing Heri Gunawan (2014: 295), especially in the teaching of the Koran should be about i'rab Koran, syakal, spelling, how to write a good, read, and tahsin reading the Koran. While the teachers should also teach them to pray, perform ablution and pray. In addition, according to Syamsuddin, he also advocated studying the sciences in addition to Al-Quran on the grounds that the other sciences was essentially derived from the Koran.

Similar to Muhammad bin Sahlun, next is the Islamic education curriculum according to Muhammad bin Husain Al-Teach. According pemahamannya, teaching the basic principles of the Koran is teaching the Koran, al-Sunnah, atsar-atsar the companions of the Prophet, and tabi'in after friends, and the maxim of

the Muslim imam. He said that this is an attempt to stay away from people who like to do heretic.

Slightly different from the Ali bin Muhammad Al-Qabisiy as cited by Gunawan states that the Islamic education curriculum is divided into two. First, it is imperative (*ijbary*) that Al-Quran al-Karim, fiqh, faraid, write khat, *'i'rab al-Quran al-Karim*, *tahsin Qu'ran*, and some other basic sciences. Second, is optional (*ikhtiyari*) ie numerology, syaer, stories of Arab society, the history of Islam, science and Arabic *Nahwu* complete.

Furthermore dikemukakan by Al-Haris Al-Muhabisi about the curriculum of Islamic education, he suggested that the learning process began with the teaching of monotheism (belief). Khalid continued human relationship with her, the lessons of human existence and properties, followed by *tha'at* and surrounding nature (nature wara ', piety and muhasabah to yourself), and the last study about everything that God commanded him (abiding in the field religious and social)

Thought other education curriculum, according to Muhammad Al-Ghazali. He theorized that the educational curriculum is determined from the purpose of education itself. More details, he mentioned that the science is divided into two. First, discuss the issues *Ijbaryyah* (liabilities) or *Fard 'Ain*. Cakupannya about the science of tawhid, the science *tahdib al-Nas* (human education), and the science of al-Sharia (jurisprudence Allah). Second, deals *Ikhtariyah* or *Fardhu Kifayah*, the scope of medical science, mathematics, skills, political, *nafwu*, interpretation and jurisprudence. Based on such a division, the division of the educational curriculum according to Al-Ghazali formulated in two tendencies. First, the curriculum of religion and mysticism. Second, the curriculum pragmatic tendency that could have an impact on the life of this world and the Hereafter.

## **Students view of Afghanistan and Thailand on Curriculum Content in Pesantren**

### ***Afghan student views***

View of Afghan students at the University of Wahid Hasyim about the content curriculum of Islamic education in boarding school that the basic teachings of Fiqh, Quran, Hadith, Morals, Tarikh Islam as in Afghanistan. However, the level of assessment of the curriculum content is not better than in Afghanistan. Due geographically in their general view that Afghanistan have close relations with Arab countries and symbolically (based fonts used in Farsi) has many similarities with Arabic letters Hij'iyah.

In addition, the application of Islamic law which is good in Afghanistan (especially in the case of this particular restrictions on interaction between men and women in everyday life with more stringent environmental and awake) is considered as a sign of the practices and principles of curriculum content in the country better. However, on the one hand about the concept of science, and the

values of the content curriculum of Islamic education in Indonesia more democratic rated and liked by them. The reason, in the practical implementation and daily interactions, the Indonesian people to respect differences, as well as providing the freedom for women to receive education in accordance with the interests or talents. It also includes an assessment of the curriculum content in schools is considered good because it directs students to perform religious attitudes, distinguishing good and bad as a creature of Allah.

Based on some research results indicate that students' view of Afghanistan to the content of the curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim fairly good. They believe that boarding schools are considered part of the Indonesian educational institution that is able to teach his students a religious education. About the content of the curriculum in these institutions, they assess: (1) Related component of knowledge on the content of the curriculum, according to their charge in a pretty good curriculum, of which there is the teaching of the Quran and other religious matters, about the good and the bad. However, according to the material taught in the Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim, was considered too much.

(2) Section skills and processes within the content of the curriculum at the boarding school student Wahid Hasyim in Afghanistan in view of the University of Wahid Hasyim is believed that the learning process is too "full time". If the pupil / student must complete a morning and an afternoon of learning at school or college, then go back to boarding school when they will be presented with a variety of studies. Another view, curriculum content related chapters of this process that the practice of prayer held in a slightly different Indonesian boarding school with their school of thought.

Furthermore, (3) related to the view component values in the curriculum content in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim, Afghan students considered that the concepts contained within the content quite well. According to them the content of curriculum in schools geared to run instances of religion, to distinguish good and bad as a creature of God. In addition, the purpose of content was directed at Islam desired expectations.

### *Student views Thailand*

View of Thai students at the University of Wahid Hasyim about the content of the curriculum of Islamic education in boarding schools sublime Wahid Hasyim said content is taught in accordance with their experiences in Thailand, their study of the book of yellow and Jawawi (study fiqh Malay term Thailand) if at boarding school, and patterned mahdzab Sunni Shafi. Furthermore, studies related components of the process and skills, they perceive that the process needs to take into account the time which is not too dense. However, habituation patterns of worship, the process of reading, writing, communicating in content, pretty good especially in boarding school. Similarly, the value of the component

chapters. The views they mention that the Islamic education curriculum content Indonesia, khusnya at Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim, was able to achieve the expected goals and good value.

The results of the investigation, as data presented shows a view of Thai students to the curriculum content as follows: (1) Related component of knowledge in the curriculum, particularly education in boarding schools who rate their view there is pretty good and there are very good judging. According to the knowledge component in the yellow book also examined the content and *Jawawi* (Malay term study of *Fiqh* Thailand). In addition, the content of the material was more on the style of Mahdzab Shafi'i as they profess. However, on the one hand, they perceive that the curriculum content related knowledge component, is still lacking in learning resources. Source study assessed only limited to the classics.

Furthermore, (2) in the discussion of curriculum content and process skills chapter Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim bit saturating. Where not all the material on the content of the curriculum studied were able to apply them in real life. Almost similar to the Afghan student, wishes to have the content of the curriculum in execution (process, including consideration of the time) is proportional to the understanding and implementation practices. However, their view of the habit, worship skills, and processes that exist in the schools considered to be very good, as an example for their routine presence and prayers.

Finally, (3) chapters curriculum content component values, they see that the content of the curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim able to achieve the expected goals.

Despite having good grades in their views about the content of the curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim, but actually in the process of receiving the curriculum content is not delivered properly. The perfection of the process of absorption of this content can only be is passed with the support of a range of methods and strategies in both the implementation of the curriculum.

### **Factors that influence student views Afghanistan and Thailand**

#### ***Psychological Factors***

Based on psychological factors, the student needs more Afghan students interested in studying in the lecture bench. Included also in religion, they are more interested in studying religion through the lecture bench. This is different from the situation needs Thai students at the University of Wahid Hasyim. In addition to the psychological background of learning needs in the lecture bench, Thai students are also interested in learning to Islamization in institutions provided, be it formal or informal. Even the reaction to the religious needs of those embodied in the weekly or monthly discussions along with other Thai

students around Semarang and outside Semarang. This requirement is based on the belief that religion is tarbiyah that started small and wherever located.

Obtained a description of these factors, that in the process of organizing this view will experience the difference. Input to the content of the curriculum in the educational curriculum Pondok Pesantren Luhur student Wahid Hasyim in Thailand will be greater than the input Afghanistan curriculum content to students. The reason, no other upper psychological needs are different, so the form of reciprocal any different. However, how much percentage of the effect on the formation of view, the need for additional research on the psychology of this type of element.

### ***Background factors***

Based on the factors that influence the process of organizing, the background has the most influence. In view of this study, the research object, the Afghan students have different backgrounds with Thai students. Both geographically different, and different in mahdzab adopted. Afghan student background are those of in the Middle East region which is predominantly 99% are Muslim. Bermahdzab populated Sunni Hanafi 80% -85%, whereas 15% -20% bermahdzab Shiite Muslims Likewise types Afghan students at the University of Wahid Hasyim, most of them Sunni Hanafi bermahdzab, and the other part bermahdzab Ja'fari Shi'i Muslims.

If we compare the condition of community demographics Thailand 95% Hindus and the rest are Muslim, Christian, and Hindu Coincidentally, Thai students at the University of Wahid Hasyim, all Muslims from the southern Thailand provinces of Pattani, Yala, and Narathiwat.

Seeing the geographic and demographic background of the two types of these students would give effect to the organization of the views on the content of the curriculum of Islamic education in Indonesia. Such differences, namely the Afghan students who have a background of everyday life with religious conditions in which Islam is very influential in culture conditions during his stay in Afghanistan, and Thai students who previously lived in an engaging environment between the Buddhist community and Islam.

On background relationships with the background, when juxtaposed to the environmental conditions of Islam in Indonesia, the two sides have different views. From the research, the Afghan students have the view that Islamic education in Afghanistan is better than Islamic education in Indonesia. While the Thai students have the view that Islamic education in Indonesia better than in Thailand. It is indirectly have an influence in shaping the views and their reactions to the content curriculum of Islamic education in Indonesia.



### ***Experience Factor***

Based on research from the standpoint of the experience factor, the Afghan student University of Wahid Hasyim in the country more to get content / curriculum materials similar to those mahdzab (Hanafi) in school. While they were bermahdzab Ja'fari gained more curriculum content of teaching parents and formal education in Afghanistan mosque.

This experience gives a special meaning if they have to study Islamic education with curriculum content that is more inclined to the Sunni Shafi'i as it existed at the Foundation University of Wahid Hasyim both in institutions and in institutions nonformalnya university in boarding school.

In contrast, if resting on the results of research on Thai students at the University of Wahid Hasyim. Altogether, such as followers of Sunni Muslim students mahdzab Shafi. Included in the learning experience of religion in Thailand country, learning content creed, *Nahwi*, *Sharf*, history, Al-Quran, Arabic, *Fiqh* even had already become a regular review them during in Thailand. However, certainly in learning Islamic education in Indonesia, they are certainly more interested in the content curriculum in accordance with mahdzab Sunni Shafi.

### ***Personality Factors***

This personality factors influence the process of organizing the view. From the research, students classified as type extroverted Afghanistan, where dislike of something, spurring them to immediately to the people around him. It is actually easier for researchers to find the extent to which their views on the content curriculum of Islamic education in Indonesia. But according to researchers, the impact of negative attitudes priceless extrovert, able to influence and suggestion also for those around him. If such attitudes are not met with critical power and selectivity, it will result in mistaken view. In contrast to Thai students, they better have a personality similar to the Malays. Including adab adalah everyday life, their personality matching with the environment in Indonesia, making adjustments with the neighborhood more easily than students in Afghanistan.

The diversity of the nature of the two types of these students also affect the ease of them to socialize. Including the introduction of Islamic education curriculum content, where things are familiar will be mnarik attention. Thai students are easier to adapt practice and learning process in the Islamic education curriculum content, one reason is certainly because of their religious practices similar to those that exist in Indonesia.

### ***Popular Belief***

Based on the research results, the general belief was formed by students of Afghanistan against Islamic education in Indonesia considered that the educational curriculum content Afghanistan better than in Afghanistan. It is in the underlying because of their belief that feel closer to the region and Islamic

countries and cultures that exist in the country more obedient to the laws of Islam than in Indonesia. However, that belief is not entirely believed to have static meaning. In a sense, the reaction is raised to the curriculum content was regarded amereka tune with the needs and enough to attract their attention. For instance, some of which follow the teachings of Al-Qurann bin-Nadzar in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim and Quran recitation. For some other teaching related to direct curriculum content, teaching *haditz*, *fiqh*, there has been no immediate reaction from them.

Quite different to Thai students at the University of Wahid Hasyim, research data shows that attitudes and their general beliefs on curriculum content in Pondok Pesantren Wahid Hasyim Luhur high enough. In their belief, the general public has the notion that Islamic education, including curriculum content is considered good because the majority of Indonesia's population is Muslim society.

### **External Factors**

These external factors of which consists of things that are associated with the intensity, contrast, movement, repetition, even intimacy, as well as things that are new. Seeing this definition, this factor is more dzahir or can be seen with the senses. These factors can be external environment, or anything related to Islamic education curriculum content directly. For example, on the method, the atmosphere of delivery / practice of curriculum content, infrastructure, media.

In this case, based on the results of the study showed that for Afghan students at the University of Wahid Hasyim respond to any shortcomings in the delivery method on the content of Islamic education curriculum in schools. Their disinterest in the teaching and learning process is too crowded. In addition, according to their lifestyle education in boarding schools ranging from dwelling too simple.

However, different views with Thai students. Rate them on education and the style of life in the boarding school was mediocre. Cause, if seen from their experience factor, almost the majority of schools have studied in Thailand before.

Differing views on these external factors also caused differences in the process of organizing the view. Their disinterest in the learning process, learning media, and several other external factors cause the absence of reciprocal relationship is formed. It is based on the theory that, in view of stimulation or symptoms, subjects tend to focus on the symptoms that arise and stand. While the other symptoms that are in the background.

Seeing these factors, it is clear that there are some external factors on the process of Islamic education in Indonesia is less a positive impact. Factors that comes from learning methods, infrastructure, and media themselves are directly able to stimulate interest in Islamic education in general and curriculum content in particular. Therefore, the best effort to realize a positive outlook and a positive

reaction also requires hard work led to the existence of these factors make it more attractive so that later able to influence the views.

### Conclusions and Recommendations

Factors that more influence in Afghanistan and Thailand student views about the content of the curriculum in Pondok Pesantren Luhur Wahid Hasyim more influenced by internal factors. One of these interests and backgrounds, different schools of thought.

For bearers institute Islamic education curriculum. We realize it or not, the difference to the school has become an isolated case among participants intern students. Even ignorance of this sect distinction allows the commission of intolerance among the adherents. Thus, the need for content comparison schools as outlined in the curriculum of Islamic education institutions, especially in schools. (1) can be included as a separate chapter on Islamic Education in Public Schools (2) Loaded in the chapter of its own content on the study of Islamic Fiqh School / Madrasah. Thus, learners can understand this difference. However, since the content curriculum of Islamic education in Indonesia is more skewed in one particular branch of Islam, then it is good comparison to the school curriculum content is placed in high school and not on school grounds. (3) Content knowledge of the differences can be put on the schools of Islamic education courses can be included in a separate credits or the study of Islamic jurisprudence. (4) As for the public college or society in general, the content ratio / difference this sect is better presented in the form of education that is integrated with other contents. For example, could be included in the study seminar to Islamization or other meetings.

For the government or institutions of Islamic education in Indonesia. The necessity form distinctive technique in delivering forms of Islamic education in Indonesia. Models can be done in nonformal education. With other techniques integrative. Although the Indonesian government introduced the country or from the Central Board of Nahdlatul Ulama (NU) is a state not of the adherents of the same school of Muslim-majority Indonesia, it actually contains its own risks. But on the other hand also provides advantages both in diplomacy to introduce Islam in Indonesia to global regions. Either will work up or not, but at least the steps in research will give effect to the Indonesian Islamic education in the world of eyewear. The most important in view of the relationship between both inter content in curriculum of Islamic education in Indonesia or view the relationship with other content, is communication.

### References

- Ahmad. Baso. (2013). *Pesantren Studies*, Jakarta: Pustaka Afid.  
 Ahmad. Suaedy. (2012). *Dinamika Minoritas Muslim Mencari Jalan Damai: Peran Civil Society Muslim di Thailand Selatan & Filipina Selatan*, Jakarta: Puslitbang

- Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI dan CISEAS-The Wahid Institute.
- Alex. Sobur. (2009). *Psikologi Umum dalam Lintasan Sejarah*, cetakan II, Bandung: Pustaka Setia.
- Azyumardi. Azra, (2012) *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, Jakarta: Kencana Prenasa Media Group.
- Karel A. Steenbrink. (1986). *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Maimun Aqsa. Lubis. Et all. (2011) "The Perception in Method in Teaching and Learning Islamic Education", *International Journal of Education Information Technologies*, Vol.5., Malaysia: Faculty of Education, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Mumtaz. Akhter. Tanveer Iqbal, & Mubashra Khalid. (2010). "Islamic Educational Approach to Environment Protection: A Strategic Approach for Secure and Peaceful World", *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 1 No. 3 December 2010. USA: Centre for Promoting Ideas, downloadable date September 19, 2015, from [www.ijbssnet.com](http://www.ijbssnet.com).
- Pia. Karlsson & Amir Mansory. (2007). *An Afghan Dilemma: Education, Gender and Globalisation in an Islamic Context*, Swedia: Institute of International Education, Department of Education Stockholm University.
- Sulthon & Khusnuridlo. (2006). *Manajemen Pondok Pesantren dalam Perspektif Global*. Yogyakarta: LaksBang PRESSindo.
- Syafiq A. Mughni. (2001) *Nilai-Nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wina Sanjaya. Ibrahim. dkk. (2011). *Kurikulum dan Pembelajaran*, Bandung: Rajawali Pers.
- Yasmen, Samina, 2008, *Understanding Muslim Identities: From Perceived Relative Exclusion to Inclusion*, (E-Book), Australia: Centre for Muslim State and Societies, University of Western, downloadable date, March 7 2015

# Religion And Religious Language: A Religious Symbolism for Nonreligious Purposes

Aminullah Elhady  
IAIN Jember  
[aminelhady@yahoo.com](mailto:aminelhady@yahoo.com)

## Abstract

*Religion is a very important thing in the people's lives. They need religion because of their weaknesses and limitations to face something outside themselves. Their limitations, especially in spiritual and metaphysical aspects, hence the people search for references which are considered hits, it is the religion. The spirit of religion in the collective life is to create the beneficiaries for the adherents. But, the religious symbolism is no less important than religion in life, so that religious symbols are greatly needed by the people. Moreover, religious symbolism is sometimes treated more than to the religion itself. Maybe public passion towards religious symbols more powerful than passion towards religion itself. Because it's not uncommon religious symbols are used for a variety of interests outside the religious interests, for example economic interests, political interests, and so on.*

**Keywords:** religion, religious language, political interest, social conflict.

## Intoduction

Talking about the religious language, it cannot be separated from discourses on religion and language. Religion can be defined as a belief in God or gods to be worshiped and usually it is expressed in conduct and ritual or any specific system of belief, worship, etc. It is involving a code of ethics and values. The language is a means of communication and a means of thinking. As a means of communication, the language allows one to interact with each other verbally or written. Meanwhile, as a means of thinking, the language allows one to develop widely a variety of ideas. Through the ideas one can determine the basic views on issues he faces.<sup>1</sup>

Religion is usually regarded as one of the greatest issues for individuals or society, because it is a sacred for their lives. So, everyone knows what religion is. It is a relationship that humans consider themselves to have had with God. It is also a way of living or an ethical system.<sup>2</sup> It is also motivated by the people's awareness as a set of transcendental values. In the empirical level, religion is also one of the most sensitive aspects in the social life, and therefore it is not uncommon because of a religious sensitivity it may evoke an irrational jealousy. Although what one defends and promotes as a "religion" is sometimes not clearly perceived by the defenders.

In the history of human life, what called a religion which is due to the greatness and the glory as a transcendental work, often used as a medium for various purposes, not as an "interest" that emerged from the religious teachings,

---

<sup>1</sup> Syahid [ed]. *Language, Education, and Religion*. p. 143.

<sup>2</sup> Albanese. *America Religions & Religion*. p. 2.

but for the benefits of persons or groups of defenders. There are people who want to get a profit by “selling” the religion or religious issues. Likewise, the meanings signaled by the Quran (Al-Baqarah, 2: 41; Al-Maidah, 5: 44), “*and barter not My revelation for a little gain*”,<sup>3</sup> so that the people not to sell the verses of God in the name of religion for a very short-term interests, namely worldly interests.

### The Symbols

A symbol is an object that represents, stands for, or suggests an idea, visual image, belief, action, or material entity. Symbols take the form of words, sounds, gestures, or visual images and are used to convey ideas and beliefs.<sup>4</sup>

In this life symbols are so important for individuals, groups, and institutions. For the people of religions, image of crescent or star-crescent shows the symbol of Islam or Muslim community. As well as the Christian cross is the symbol of Christianity or Christian community. The symbols are signs of honor and dignity. But, many of the people are satisfied with the symbols without understanding the meaning and the substance. If we only pay attention to the symbols without regarding to the meaning, then we may be fooled. If a dome on the top of a building in the Muslim countries is often regarded as a mosque, there is a dome on the large building in Los Angeles and it is visible from a distance, but the building is not a mosque but Shrine Building belonging to the Jewish community there.<sup>5</sup>

In history of Pagan faith, as mentioned in the Quran, Ibrahim was sentenced to burn because of beheading statues they worshiped, and that was an insult to the religious symbol. It seems that all religions have introduced religious symbols to its adherents. Perhaps the simple reason that the symbol is a sign to express something marked.

In everyday life, symbol or mark is an instrument that served as a medium of communication. As well as in the social life, the religious communication also uses symbols as a medium. Among the religious symbols those are so strong binding adherents such as temple or house of worship and holy books.

In this contemporary life, religious symbols are still required and treated as something that sometimes exceed greater than the religion greatness itself. Empirically, it can be found within the framework of political, economic, social, cultural, and other aspects of public life.

More specifically, the symbols of religion are not only used to attract public sympathy and support for constructive purposes, but also for the contrary. Therefore in the view of who does not look carefully and cautiously, religion is often judged to contain elements which, paradoxically, deliver the realization of

---

<sup>3</sup> Pickthall. *The Meaning of the Glorious Quran*. p. 108.

<sup>4</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Symbol>

<sup>5</sup> Mughni. *Behind the Symbols*. p. 3-4.



peace and prosperity on the one hand and lead to a conflict and violence on the other hand. These are problems from time to time pervading religious communities. Is it true that the religion creates peace and conflict, or it arises from the religion followers hands?

This paper designed to deliver talks on the theme of “religion and violence”, with descriptions of religious symbols in history, symbols of religion in the contemporary era in global and local scope, as well as a conflict and a violence colored both political and economic interests, or socio-cultural nuances and so by taking religious symbols.

### Religious Symbolism in the Past and the Present

It is an illustration described here, that during the time of the Prophet religious symbols were also used although it was not stated whether or not. For example, in *Hudaybia* treaty between the Prophet of Islam and Suhail bin Amr from the Quraish tribe, the Prophet dictated the draft of agreement to be written by Ali ibn Abi Talib. The manuscript begins with the word “*Bismillâh ar-Rahmân ar-Rahîm*” (in the name of Allah, the Most Gracious and Merciful); during spelling the expression, Suhail interrupted by stating: “We do not know what *ar-Rahmân ar-Rahîm* and, therefore replace it with what we know. Therefore write with the phrase *Bismika Allâhumma* (by your name, O God)”. Over the objections of the Quraish leader, the Prophet asked Ali to obey it. The next thing that will be written by Ali on the Prophet’s order is *min Muhammad rasûlillâh* (This statement comes from Muhammad the Messenger of Allah); during spelling this phrase the Quraish leader again interrupted saying: “If we know you as a ‘messenger of God’ of course we will follow you, therefore replace the last phrase with your name and the name of your father”. Once again the Prophet did not mind with the Quraish request, then he asked Ali to write: *min Muhammad ibn ‘Abd Allah* (from Muhammad son of Abdullah), and so on, as well as what cited by Munawir Sjadzali.<sup>6</sup> The stories about this case can be found in some traditions, such as narrated by al-Bukhari, Muslim, Al-Tirmidhi and Ahmad.<sup>7</sup>

What stated above is an example that in the classical period there were religious symbols known, considered necessary, such as the name of *Al-Rahman* to God, and the word *Rasul* to state the position of Muhammad. The flexible attitude of the Prophet was impressive that although the symbols is necessary but not absolute.

In the subsequent history, religious symbols also appeared both with regard to political and social problems. In Islamic history, a state leader such as Caliph also at the same time also sat on the position as a religious leadership, so that called “*Amir al-Mu’mineen*” (leader of the believers). Even more, there was a statement that a caliph is the shadow of God on this earth (*zhilâl Allâh fi al-ard*). It

<sup>6</sup> Sjadzali. *Islam and Constitutions*. p. 17-19.

<sup>7</sup> *Al-Maktaba al-Shamela*.

indicates that the word Allah (God) which associated with the position of the Caliph was important for him to strengthen his position in the view of the religious people.

Through the history we also have known, that the book of Quran has been ever functioned as a symbol of peace in the event of a dispute or war between groups of Muslims. For example, when the war occurred between the supporters of Muawiya and Ali's group, in an urgency condition Amr ibn As who led Muawiya's group lifted up the book of Quran as a symbol of peace invitation. Because of that symbol, Ali and a group of his supporters willed to stop the war to welcome the peace.<sup>8</sup> Although should be considered that these efforts are part of strategy and tactics of war.

In the Islamic caliphate period until the last period under the Ottoman rule, a caliph is a symbol of religious leadership and unity of Muslims worldwide. Likewise contained in many faiths and religions, there are many examples of religious symbols for certain interests which can be found in history.

Symbols for some religions seem more assertive in theological nuances. We can see in the Christianity, how the statues of Jesus and Mary are placed and treated. Although theologically the Christians do not worship statues, but to facilitate the worshippers making transcendental communication, they consider that it is necessary to make the statues as medium of worship. Such the arguments actually have been raised by the idolaters in the past, as mentioned in the Quran (Al-Zumar, 39: 3), "*Surely pure religion is for Allah only. And those who choose protecting friends beside Him (say): We worship them only that they may bring us near unto Allah*".<sup>9</sup> They claimed that they did not worship idols but simply as a way to bring them to be near to God. So idols become the medium between them and God in the ritual activity.

In some parts of the world there are many problems arise with religious symbols. In the time of the 1979 Islamic Revolution in Iran, for example, the power of the people was raised by promoting religious symbols to overthrow the despotic power of Shah Reza. While Khomeini, a person who titled with *Ayatollah* and *Ruhollah* (a very high title, especially in the socio-theological perspective among the Shia followers), physically he was a very old man, besides he was in exile, first in Turkey, then in Iraq, and the last in France.<sup>10</sup> But, with religious symbols attached to himself he was able to influence the people through recording his lectures and teachings.

In Indonesia, since ancient time, religious symbols have been used in many ways. The kings of Mataram, in addition held a political power also held a religious one as "the caliph of God and religion regulator". The Indonesian

---

<sup>8</sup> Hitti. *History of the Arabs*. p. 180-181.

<sup>9</sup> Pickthall. *The Meaning of the Quran*. p. 493.

<sup>10</sup> Abrahamian, *Radical Islam*. p. 426.

President Sukarno also has been dubbed the religious predicate as *waliyyul amr* (the Great Guardian).

Here we see that the religious symbolism has a power to influence the people and bring them to react seriously. Symbolism is important and needs to take care with the religious life, so that the steps in people's lives always in the framework of religious teachings. However, it is not impossible for elements of interest interfere by using a religious symbol to influence the people and direct them to reach the goals of interested parties.

### **Religious Symbolism and Social Conflict**

When there is a view that religion has a potential to create conflicts in society, then here need to be discussed. The religion due to many people considered to play an important key in terms of the people's lives, namely as an integrative factor which can unite them, but on the other hand is regarded as a disintegrating factor. It is called the disintegrative factor because the religion itself has a potential to create a conflict, either because of the interpretation of the religion itself or deliberately undertaken by certain parties, in the name of religion or religious symbolism for a particular interest.

Theoretically humans are creatures in the highest degree compared with other creatures. But, according to the Koran, it could be the opposite in quality, become more abject than being despised, if the elements of amplifier (faith and good deeds) decline. Stated in the Holy Quran (Al-Tin, 95: 4-5): "*Surely We created man of the best stature. Then we reduce him to the lowest of the low*".<sup>11</sup> The height of human being is partly supported by the soul and intellect. While as a form of being he classified as living beings (animal) like other living things, which require feeding, reproduction, protection, and so on, in the form of physical needs.

A philosopher named Thomas Hobbes (1588-1679) once said that human is a *homo homini lupus*, or being predatory neighbor. Although the expression of the philosopher is not entirely appropriate, but there is empirical evidence that justifies the statement. Even if we take an analogy with a kind of animals that develop and move only by its instinct, perhaps there is no type of animal as a predator for animal like. Tiger the king of the jungle never encounter prey or kill another tiger. While often found in a systematic way (not based on instinct) a man try to kill another who is considered to be a bully or obstruction his life. If we find an animal has actual aggressive behavior, really it is just a defensive effort in order to survive.

Unlike animals, the humans have instincts and potential which may be intended for the benefit of themselves and also taking into account the benefit of the others. Yet, humans have instinct to dominate others.

---

<sup>11</sup> Pickthall. *The Meaning of the Quran*. p. 721.

The individual character depends on which of the soul dominant and influential in him. There is a self-interest oriented individual but not ignore the rights of others, such is the image of vegetable life. There is also a self-interest oriented individual and do not care with the rights of others, such is the image of animal soul. While the human rational soul is the individual with self-interest oriented also caring for the rights of others, as well as who considers various aspects related to himself and others that he is as part of the social life system.

The violence that appeared among the society can be caused by various factors, reasons, or backgrounds. Various problems in the society at any time can cause conflicts and even lead to a violence. The political background of the conflict often arises, as well as from the economic and social problems in general. The conflict and violence became hardened and powerful when packed in the religious issue. Because of such those phenomena, there is who say that religion in addition to unify mankind because of its nature as "adhesive power", also become divisive the people.

From there appeared skeptical attitude toward religion, that religion is often seen as something in double-faced. At one time the religion introduces peace, safety, unity, and brotherhood, but at other time it is seen as something that is potentially spreading conflict, even wars. The skepticism emerged as result of the partial interpretation and the use of religious symbols in these conflicts.

Instinctively, humans are known as desirous of establishing and keeping rules and regulations for a life together, so that called as *homo juridicus* because to live together there must be a rule which can cover the interests of each individual in society. Agreements in a common life must also be understood rationally, that every agreement has consequences which must be enforced not only with legal norms, but also with ethics, that is because man is also called *homo ethicus*.

There is a theory which states that human beings tend to be god worshiper, so he called a religious being (*homo religiosus*). And human religiosity seems not be limited by space and time. Although Auguste Comte, with his theory of Positivism, stated that the highest peak level of human civilization was in the positive phase or "positive stage". The thesis was unsuccessful and was criticized by various groups in the East and in the West itself, because the reality shows that however people still require religion and God.

There are several functions of religion for the people, as guidance (*ershad*) for worldly affairs and hereafter. It also serves as a social control, that means the religion also determine rules and norms of decency imposed upon social life in general, which is called *akhlaq* or morality, confirmed the good norms as rules and reject the bad ones. The other function of religion is as guards for the integrity and unity of mankind. Related to this case, the religion promotes the establishment of peace on earth.

If we refer to the Quran, we will find the existence of a conflict factor that emerged in the community. The Quran mentioned that the conflict factor actually originated from humans, because in his life there is a potential which always tries to pull him to deviate from the Divine values and norms. That was, among others, as a result of the dominance dimension or satanic and animal manner on the human soul.

There are many cases of conflict and even violence in society which packaged in a religious view, so it seemed that conflict and violence emerged from the religion. If we look at some of the statements of the Quran (Al-Rum, 30: 41), for example, "Corruption doth appear on land and sea because of (the evil) which men's hands have done",<sup>12</sup> we find that humans are the keys. The statement can be used as an argument that the spreader of conflict on earth, including in the middle real society, is the man himself. If it is associated to the religion, so the cause of the conflict is the adherents of religion and not the religion itself. The adherents of a religion are human, and in this case, conflicts cannot be separated from how the message of religion is interpreted by the adherents.

Maybe we find a conflict or violence caused by a trigger that was a small problem, but viewed as part of the religion. For example in towns, there is a quarrel because of the loudspeakers in place of worship, or drumming sounded to welcome the dawn time during Fasting month. Users of the device saw that what they do with the tools were as integral part of the religion, so it was considered as a "ritual", but the others saw not as such. Because there are differences in the assessment of interpersonal strife arose. Therefore, when the religious symbols highlighted then evolved into a collective emotion and enlarged to be violence.

The emergence of religious violence among the people is often caused by their ignorance or erroneous understanding to the religious messages. People who have not been properly educated (uneducated) are often manipulated by those who are more educated (well educated) and cannot take choices in actions for the benefit of the educated person. Moreover, the religious symbolism (by the religious leaders) among the uneducated is something absolute and there is no compromise. So that whatever is recommended by the religious figures are the same significant as recommendation stated by the religion itself.

In the present times in Indonesia, complex issues often appear patterned as religious and looked in religious symbols. The violence also often appears with the religious symbolism. Until now, in the first decade of the 21st century, the unstable political situation, the religious symbols are "hard sell" like trade commodity. Even many persons considered as *religious leaders* are asked their advice (fatwa) to use the terminology of religion for particular problems and interests. For example, how a particular interest group raised terms in political

---

<sup>12</sup> Pickthall. *The Meaning of the Quran*. p. 427.

jurisprudence (*fiqh al-siyâsah*) not appropriately to legitimize attitudes and actions simply to defend themselves or drop the rivals to gain support from the community who are actually religious people. Though the terms raised in the discourse of political *fiqh* here were limited in with certain criteria.

Another problem arises in accordance with the use of religious symbols is, the occurrence of collisions between the believers of a religion due to differences of approaches and interpretation, as well as the inclusion of elements of interest. That a group labeling as “hard-line” or “fundamentalist” for certain groups, and the label of “moderate” or “liberal” for the other groups, is unavoidable to make differences and when it not observed carefully may develop into a conflict. In this latter context, third party will come with specific interests easily and declare that religious symbols have no related way to the substance of the religion, because the substance of religion is the truth, and the highest truth is to God, while God is a substance that cannot be represented with symbols.

### **Religious Language in the Contemporary Issues**

Normatively all religions teach harmony and peace. When there is a conflict or discord in a group of religious community, it must be found the roots of the problem. The religious teaching never becomes a trigger for the social conflict. It was shown in the history that the conflicts and wars were not caused by the Holy Scripture.

In the contemporary era, violence and terror in the name of religion often appear due to a misunderstanding of religion, or because religion no longer be something that binds a person's life. In this case the religion is considered to have lost its authority.

If we remember the attack on The World Trade Center in September 11, 2001, since then Islam became main theme of many public forums. It has been caused by the opinion that the tragedy was based on the religious political reasons. The attack object was the symbol of secular economic and political power. Many experts talked about Islam as a radical movement. Many others wanted to know more about this religion, so they made or attended conferences in many campuses or other places on the religion such as interfaith dialogue forums. Here, Islam misunderstood as religion of terror and violence. Many of academicians saw that the tragedy had political background and not religious one, and they tried to explain the impossibility of attack on the huge building except with military powers.

When social conflicts occur, religion also often involved to strengthen those who involved in the conflict. For example, when the ethnical conflict occurred in Indonesia a few years ago between Chinese people and indigenous people, the conflict became stronger due to the religious association which Chinese are Christians and the indigenous are Muslims. Finally, the conflict



nuanced as a religious clash between Christianity and Islam. So also is the case in Burma between the dominant tribe and tribe of Rohingya, where the dominant are Buddhists and Rohingya are Muslims.

At this time, a symbol of religion is a very interesting for the world. In the reports of mass media, there is an emergence of the biggest transnational political movement, which called the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) or the Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL). Related to the movement people may ask about their existence: did the fighters of this movement really act in the name of Islam? The first thing we need is to listen to the fighters themselves. They mentioned that their main motive is to defend Islam from the violence acted by the United States and its allies. Here, it's clear that their movement is political. This movement promotes religious symbols, such as *khilâfah* (caliphate), *dawlah islâmiyah* (Islamic state), *jihad* (holy war), and other terminologies of religious teaching. So that, the world assume that ISIS appears to represent Islam, because all various attributes attached to the movement and its activists are patterned Islam.

### Epilogue

The religious symbolism is often necessary in a lot of interest for the society. Moreover, many of the people become more excited and passionate when religious symbols displayed, although the spirit and passion they might not show up when they see the religious teachings.

In the social experience, many who think that religious symbolism is important, to show identity, or a mere formality. To understand the urgency of religious symbolism should be seen in a comprehensive and contextual perspective.

There is the recommended religious symbolism, for goodness and interests, however there is a symbol that is not recommended even prohibited, the use of symbols that are not appropriate and targeted, or improper purpose. Especially if deliberately used to injustice against other parties.

The spirit of religion in the collective life is to create the beneficiaries for the adherents of the religion, even the Quran explicitly states that the presence of Islam as *rahmatan lil-'âlamîn*, the reflection of God's bless for all the inhabitants of this universe.

\*\*\*

### References

- Abrahamian. 1989. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. London: Tauris.
- Albanese, Catherine. 2007. *America Religions & Religion*. Santa Barbara: Thomson.
- Al-Maktaba al-Shamela*, version 3.48. <http://www.shamela.ws>
- Daya, Burhanuddin. 2004. *Religion of Dialogue*. Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya.
- Hitti, Philip. 1970. *History of the Arabs*. London: Macmillan.

- Mughni, Syafiq. 2011. *Behind the Symbols: Understanding Religious Message with the Spirit of Progress*. Surabaya: Hikmah Press.
- Pickthall, Muhammad. 1980. *The Meaning of the Glorious Quran: Text and Explanatory Translation*. Karachi: Idaratul Quran.
- PWM Jatim. 2002. *Muhammadiyah the Victim of Political Violence*. Surabaya: PW Muhammadiyah Jatim.
- Sjadzali, Munawir. 2000. *Islam and Constitutions*. Jakarta: UI-Press.
- Syahid, Achmad. 2002. *Language, Education, and Religion*. Jakarta: Logos.

## Terorisme dalam Perspektif Al-Qur'an Pendekatan Tematik

Nasrulloh

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

email: [nasrulloh.said@gmail.com](mailto:nasrulloh.said@gmail.com)

### Abstrak

Perbuatan terorisme yang meresahkan Dunia pada umumnya, kenyataannya masih bermunculan, bahkan pelakunya semakin profesional dalam menjalankan aksinya. Para pelaku mengklaim bahwa tindakan mereka ini penting untuk dilakukan dan mempunyai nilai pahala yang istimewa disisi Allah SWT. Alasan keyakinan inilah yang menurut penulis menjadi alasan utama atas tindakan mereka ini. Maka, para cendekiawan, intelektual, ulama', ilmuwan mempunyai peranan penting untuk menghentikan tindakan para pelaku teroris. Dari penelusuran dan pelacakan ayat-ayat dalam al-Qur'an dengan menggunakan kata kunci *irhab*, *ru'b* dan derivasi dari keduanya, ditemukan hasil bahwa tindakan teror sama sekali tidak dibenarkan. Dari 16 ayat tentang *irhab* dan derivasi kalimat dan maknanya, hanya tiga ayat saja yang ditujukan kepada musuh Allah SWT yang secara terang-terangan mengibarkan bendera peperangan terhadap kaum muslimin. Tidak ada satupun ayat dalam al-Qur'an yang memperbolehkan tindakan teror dalam kondisi damai baik kepada sesama muslim maupun non muslim.

**Kata kunci:** *Terorisme, al-Qur'an, Tematik*

### Pendahuluan

Fenomena terorisme dalam konteks Dunia pada umumnya dan Indonesia pada khususnya sepertinya selalu ramai menjadi bahan perbincangan dan kajian oleh para akademisi. Beberapa kejadian kekerasan dan peperangan yang terjadi seringkali dikaitkan dengan aksi terorisme. Demikian ini tidaklah aneh, sebab aksi-aksi yang mengatasnamakan terorisme selalu mengatasnamakan agama. Kekerasan yang terjadi di belahan Negara dan beberapa wilayah di Indonesia bila dilakukan oleh orang muslim, maka tindakan tersebut cenderung disebut sebagai terror dan pelakunya disebut sebagai teroris.

Berbagai kejadian kekerasan di Indonesia yang berupa bom baik bom bunuh diri maupun penembakan ataupun penyerangan secara tiba-tiba terhadap aparat polisi merupakan fakta yang tidak terbantahkan bahwa Indonesia masih belum bisa dikatakan steril dari tindakan terorisme. Sampai saat ini pelaku-pelaku tindakan terorisme seringkali dikaitkan dengan kelompok-kelompok fundamentalisme dalam islam. Dengan kata lain, islam seringkali dijadikan oleh sebagian pihak sebagai biang atau sumber nilai-nilai yang mengajarkan kekerasan.<sup>1</sup>

Sesungguhnya terorisme di dunia bukanlah merupakan hal baru, namun menjadi perhatian dunia terutama sejak terjadinya peristiwa World

---

<sup>1</sup> Hasyim Muzadi, "Perlindungan HAM Sebagai Misi Fundamentalisme Agama", dalam Pengantar Drs, Abdul Wahid dkk, *Kejahatan Terorisme Perspektif Agama, HAM dan Hukum* (Bandung: PT Rafika Aditama, 2004), h. 4-5

Trade Center (WTC) di New York, Amerika Serikat pada tanggal 11 September 2001, dikenal sebagai "September Kelabu", yang memakan 3000 korban. Serangan dilakukan melalui udara, tidak menggunakan pesawat tempur, melainkan menggunakan pesawat komersil milik perusahaan Amerika sendiri, sehingga tidak tertangkap oleh radar Amerika Serikat. Tiga pesawat komersil milik Amerika Serikat dibajak, dua diantaranya ditabrakkan ke menara kembar *Twin Towers World Trade Centre* dan gedung Pentagon.

Berita jurnalistik seolah menampilkan gedung World Trade Center dan Pentagon sebagai korban utama penyerangan ini. Padahal, lebih dari itu, yang menjadi korban utama dalam waktu dua jam itu mengorbankan kurang lebih 3.000 orang pria, wanita dan anak-anak yang terteror, terbunuh, terbakar, meninggal, dan tertimbun berton-ton reruntuhan puing akibat sebuah pembunuhan massal yang terencana. Akibat serangan teroris itu, menurut Dana Yatim-Piatu Twin Towers, diperkirakan 1.500 anak kehilangan orang tua. Di Pentagon, Washington, 189 orang tewas, termasuk para penumpang pesawat, 45 orang tewas dalam pesawat keempat yang jatuh di daerah pedalaman Pennsylvania.<sup>2</sup>

Terlebih lagi dengan diikuti terjadinya Tragedi Bali, tanggal 12 Oktober 2002 yang merupakan tindakan teror, menimbulkan korban sipil terbesar di dunia,<sup>3</sup> yaitu menewaskan 1843 orang dan melukai lebih dari 300 orang. Perang terhadap Terorisme yang dipimpin oleh Amerika, mula-mula mendapat sambutan dari sekutunya di Eropa. Pemerintahan Tony Blair termasuk yang pertama mengeluarkan *Anti Terrorism, Crime and Security Act*, Desember 2001, diikuti tindakan-tindakan dari negara-negara lain yang pada intinya adalah melakukan perang atas tindak Terorisme di dunia, seperti Filipina dengan mengeluarkan Anti Terrorism Bill.<sup>4</sup>

Kepala Polri Jenderal Pol Tito Karnavian mengungkapkan, penanganan kasus terorisme pada 2016 meningkat ketimbang tahun sebelumnya. Tahun lalu, Polri menangani 82 kasus terorisme. Jumlah itu meningkat hingga 170 kasus pada 2016. Tito mengakui bahwa peningkatan kasus terorisme cukup signifikan terjadi dalam setahun terakhir. Tito mengatakan, tak hanya di Indonesia, gerakan kelompok teroris di dunia juga kian gencar beberapa waktu terakhir. Hal tersebut dikarenakan dinamika kelompok militan Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS). Tito mengatakan, pada 2015, ISIS masih mengekspansi secara perlahan wilayah di sejumlah negara.<sup>5</sup>

Teroris yang meskipun dibenci dan dikutuk Dunia pada umumnya, kenyataannya tindakan teroris selalu dan masih bermunculan, bahkan semakin

<sup>2</sup> <https://id.wikipedia.org/wiki/Terorisme>. Diakses tgl 26-07-2017

<sup>3</sup> Indriyanto Seno Adji, Bali, "Terorisme dan HAM" dalam *Terorisme: Tragedi Umat Manusia*, (Jakarta: O.C. Kaligis & Associates, 2001), h. 51.

<sup>4</sup> Hilmar Farid, "Perang Melawan Teroris", [http://www.elsam.or.id/txt/asasi/2002\\_0910/05.html](http://www.elsam.or.id/txt/asasi/2002_0910/05.html)

<sup>5</sup> <http://nasional.kompas.com/read/2016/12/28/19415991/kapolri.ungkap.alasan.kasus.teroris.meningkat.di.tahun.2016>. Diakses tgl 26-07-2017

profesional dalam menjalankan aksinya. Para pelaku mengklaim bahwa tindakan mereka ini penting untuk dilakukan dan mempunyai nilai pahala yang istimewa disisi Allah SWT. Alasan keyakinan inilah yang menurut penulis menjadi alasan utama atas tindakan mereka ini. Maka, para cendikiawan, intelektual, ulama', ilmuwan mempunyai peranan penting untuk menghentikan tindakan para pelaku teroris. Lewat makalah ini, penulis ingin mengupas dan mengkaji tentang teroris dalam perspektif Al-Qur'an dengan menggunakan metode tematik. Semoga penelitian sederhana ini bisa menghentikan atau setidaknya mengurangi tindakan teroris yang merugikan dan meresahkan warga Dunia.

### Kajian Pustaka

Dari penelusuran beberapa artikel, jurnal dan penelitian penulis terkait terorisme, dijumpai beberapa penelitian diantaranya, *pertama*; jurnal dengan judul "Terorisme di Lingkungan Kelompok Muslim" ditulis oleh Abdul Majid dalam jurnal Subtantia. Abdul Majid menyimpulkan bahwa Banyak faktor yang melatar-belakangi munculnya terorisme seperti faktor agama, faktor psikologis, faktor ekonomis, faktor politis, dan faktor sosiologis. Tidak dipungkiri dapat ditemukan dalam kelompok-kelompok radikal-fundamentalis Islam. Tetapi hal tersebut tidak mengindi-kasikan bahwa Islam identik dengan terorisme. Banyak pihak yang menilai terorisme sama dengan jihad..<sup>6</sup> Tulisan Abdul Majid hanya menyoroti fenomena terorisme yang identik dengan umat muslim.

*Kedua*; Penelitian yang dilakukan oleh Yusuf Baihaqi dengan judul Terorisme dalam Al-Qur'an (Kajian Terhadap Kelompok ISIS). Penelitian tersebut menekankan sejumlah aksi terror ynag dilakukan oleh kelompok ISIS dan mengkaitkan tindakan terroris mereka dengan jihad. peneliti tidak menekankan pembahasannya pada analis ayat-ayat yang mengandung makna teroris secara mendalam.<sup>7</sup>

*Ketiga*; tulisan yang ditulis oleh M. Shaleh Mathar dengan judul "Jihad dan Terorisme Kajian Fikih Kontemporer" Shaleh menyimpulkan bahwa Jihad dalam arti perang hanya bersifat defensive (mempertahankan diri) dan wilayah dari serangan musuh. Jihad (perang) harus menunggu perintah *Ull al-Amr* (Pemerintah).Teroris yang mengatasmakan jihad adalah tindakan melanggar syariat (agama) sehingga hukumnya haram.<sup>8</sup>

Dari beberapa judul tulisan dan penelitian yang ada kaitannya dengan terorisme, masih belum ditemukan dalam pelacakan penulis kajian mendalam tentang terorisme dalam al-Qur'an dengan pendekatan analitik tematik.

---

<sup>6</sup> Abdul Majid, Terorisme di Lingkungan Kelompok Muslim. Jurnal Subtantia. Vol 16. No 1. April 2014

<sup>7</sup> Yusuf Baihaqi, Terorisme dalam Al-Qur'an (Kajian Terhadap ISIS). Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M IAIN Raden Intan Lampung. 2015

<sup>8</sup> M Shaleh Mathar. Jihad dan Terorisme Kajian Fikih Kontemporer. Jurnal Hunafa Vol 6. No 1. April 2009

### Metodologi Penelitian

Jenis penelitian ini termasuk dalam kategori kepustakaan (*library research*) yaitu sumber primer datanya dari al-Qur'an tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan arti terorisme. Penelitian ini menggunakan pendekatan analitik-tematik. Pendekatan tematik dipilih untuk mengumpulkan ayat-ayat al-qur'an yang mempunyai tujuan yang satu yang bersama-sama membahas tentang makna terorisme dan menertibkannya sedapat mungkin sesuai dengan masa turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat-ayat lain, kemudian mengistimbatkan hukum-hukum yang saling berkaitan dari beberapa ayat tersebut.<sup>9</sup>

### Makna Terorisme Dalam Persepektif Ulama

Tidaklah diketemukan definisi tentang terorisme dari kalangan ulama terdahulu. Selanjutnya mari kita cermati dan kita tela'ah kembali makna teroris dalam bahasa Arab. Hal tersebut disebabkan karena awal penggunaan terorisme dengan pengertian sekarang ini bermula dari ideologi Eropa pada masa revolusi Prancis tahun (1789-1794 M). Walaupun telah diketahui bahwa pada masa Yunani, Romawia dan abad pertama masehi telah tercatat beberapa kejadian terorisme.<sup>10</sup>

Teroris dalam bahasa Arab disebut *irhab*, secara bahasa kata tersebut diambil dari kata *rahiba-yarhabu-ruhban* yang mempunyai arti menakut-nakuti.<sup>11</sup> Jarang sekali dalam bahasa arab kata tersebut menggunakan *shighat masdar* '*irhab*'. Al-Zabidi dan Ismail ibn Hamad al-Jauhary juga mengartikan kata *irhab* dengan mengacaukan dan menakut-nakuti.<sup>12</sup> Sedangkan *irhab* dalam kamus al-wasit mempunyai arti sebuah tindakan yang dilakukan oleh orang-orang tertentu dengan menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan - tujuan politik.<sup>13</sup>

Kalimat terorisme digunakan pertama kali pada tahun 1795 yang mempunyai makna terror atau menakut-nakuti, kalimat tersebut digunakan pertama kalinya oleh kelompok politik perancis Jacobin Club setelah terjadi revolusi. pada awal abad duapuluh kalimat tersebut digunakan sebagai sebutan bagi siapapun yang melanggar aturan perang, setelah itu kalimat terorisme

<sup>9</sup> Farmawi al, Abd al-Hayy, *Mu jam al-Alfaz wa al-a'lam al-Qur'aniyah*, (Kairo: Dar al-'ulum, 1968), h. 52.

<sup>10</sup> Muthi'ullah Al-Harby, *Haqiqah al- Irhab* (Maktabah Shamilah), h. 7

<sup>11</sup> Ibnu mandzur, *lisan al-arab*, jil 1 (Maktabah Shamilah), h. 436

<sup>12</sup> Muhammad murtadha al-Zabidi, *Tajul Arus Min Jawahir Al-Qamus* (Maktabah Shamilah), 545. Ismail ibn Hamad al-Jauhary, al-Shihah Tajul al-Lughah wa Shihah al-'Arabiyyah. Editor: Ahmad Abdul Ghafur. vol 1 (Bairut: Dar al-Malayin, 1979), h. 140

<sup>13</sup> Ibrahim Mustafa, *Mu'jam al-Wasit* (maktabah Shamilah)



digunakan oleh Britania dengan kalimat *war on terorisme* untuk memerangi warga palestina yang menghalangi penaklukan palestina.<sup>14</sup>

Sedangkan *irhab* secara istilah dalam bahasa Arab mempunyai arti;<sup>15</sup> permusuhan yang dilakukan oleh orang-orang atau kelompok-kelompok atau negara-negara kepada seseorang sebagai wujud kebencian terhadap agamanya, ras, dan kehormatan. Permusuhan tersebut berbentuk tindak kekerasan, penyiksaan, penindasan, pembunuhan, dan semua tindakan yang menyakitkan. Semua perbuatan tersebut, masuk dalam kategori membuat kerusakan di atas Bumi. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Qasas ayat 77;

وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

*Irhab* merupakan sebuah perbuatan keji dan bersifat merusak yang dilarang oleh Allah. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-A'raf ayat 33;

فُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Menurut Persatuan Bangsa-bangsa (PBB), "Terorisme adalah perbuatan-perbuatan yang membahayakan jiwa manusia yang tidak berdosa atau menghancurkan kebebasan asasi atau melanggar kehormatan manusia." Menurut peraturan internasional, "Terorisme ialah sejumlah perbuatan yang dilarang oleh peraturan-peraturan kenegaraan pada kebanyakan negara."<sup>16</sup>

Dalam kesepakatan bangsa-bangsa Arab menghadapi terorisme, dikatakan bahwa "Terorisme adalah setiap perbuatan berupa aksi-aksi kekerasan atau memberi ancaman dengannya, apapun pemicu dan maksudnya. Aplikasinya terjadi pada suatu kegiatan dosa secara individu maupun kelompok, dengan target melemparkan ketakutan di tengah manusia, atau membuat mereka takut, atau memberikan bahaya pada kehidupan, kebebasan atau keamanan mereka, atau melekatkan bahaya pada suatu lingkungan, fasilitas, maupun kepemilikan (umum atau khusus), atau menduduki maupun menguasainya, atau memberikan bahaya pada salah satu sumber daya/aset negara."<sup>17</sup>

Demikian beberapa definisi terorisme dan masih banyak lagi definisi lain yang tidak terlalu penting untuk disebutkan disini. Karena kebanyakan definisi tersebut hanya memberikan batasan sesuai dengan tujuan dan kemashlahatan untuk pihak tertentu saja, sehingga kalau ada negara atau komunitas yang terzholimi membela diri mereka dengan menyerang pihak musuh yang merampas tanah dan kehormatan mereka seperti yang terjadi di Palestina, Afghanistan, Iraq dan lain-lainnya, maka hal tersebut masih tergolong terorisme

<sup>14</sup> Tim Majma' al-Fiqh al-Islamy al-Dauly, *Mauqif al-Islam min al-Ghuluw wa al-Tatharruf* (2012), h. 435-436

<sup>15</sup> Majma' al-Fiqh al-Islamy, Makkah al-Mukarramah, tgl 10/1/2001

<sup>16</sup> Muthi'ullah Al-Harby, *Haqiqah al-Irhab*, h. 8

<sup>17</sup> *Ibid*, h. 8

dalam sebagian definisi di atas. Bahkan belakangan ini setiap muslim yang teguh menjalankan agamanya sesuai dengan tuntunan yang benar juga dianggap teroris.

Sepanjang tidak ada kesepakatan dari seluruh negara tentang definisi terorisme, maka seharusnya kita tidak menoleh kepada definisi pihak-pihak yang mempunyai kepentingan-kepentingan tertentu dalam penggunaan kalimat terorisme tersebut. Dan seharusnya kita memperhatikan definisi yang telah disebutkan oleh ulama sekarang tentang masalah ini.

Majma' Al-Buhuts Al-Islamiyah di Al-Azhar, setelah kejadian 11 September 2001, menyebutkan bahwa "Terorisme adalah membuat takut orang-orang yang aman, menghancurkan kemashlahatan, tonggak-tonggak kehidupan mereka, dan melampaui batas terhadap harta, kehormatan, kebebasan dan kemuliaan manusia dengan penuh kesewenang-wenangan dan kerusakan di muka bumi."<sup>18</sup>

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan syar'iy oleh Al-Majma' Al-Fiqh Al-Islamy. Lembaga fiqih internasional ini pada tanggal 15/10/1421H bertepatan 10/1/2001 (yaitu sepuluh bulan sebelum kejadian 11 September 2001M) mengeluarkan definisi tentang terorisme, "Terorisme adalah suatu permusuhan yang ditekuni oleh individu-individu, kelompok-kelompok, atau negara-negara dengan penuh kesewenang-wenangan terhadap manusia (agama, darah, akal, harta dan kehormatannya). Dan ia mencakup berbagai bentuk pemunculan rasa takut, gangguan, ancaman dan pembunuhan tanpa haq serta apa yang berkaitan dengan bentuk-bentuk permusuhan, membuat ketakutan di jalan-jalan, membajak di jalan dan segala perbuatan kekerasan dan ancaman. Aplikasinya terjadi pada suatu kegiatan dosa secara individu maupun kelompok, dengan target melemparkan ketakutan di tengah manusia, atau membuat mereka takut dengan gangguan terhadap mereka, atau memberikan bahaya pada kehidupan, kebebasan, keamanan, atau kondisi-kondisi mereka. Dan diantara bentuk-bentuknya, melekatkan bahaya pada suatu lingkungan, fasilitas, maupun kepemilikan umum atau khusus, atau memberikan bahaya pada salah satu sumber daya/aset negara atau umum. Seluruh hal ini tergolong kerusakan di muka bumi yang dilarang oleh Allah *Subhanahu wa Ta'ala*."<sup>19</sup>

### Macam - macam Terorisme

Syaikh Sholih bin Ghanim As-Sadlan menjelaskan, bahwa *Al-Irhab* (terorisme) terbagi dua:<sup>20</sup>

Satu : *Al-Irhab* yang disyar'atkan. Yaitu keberadaan umat Islam mempersiapkan diri, menambah kekuatan, latihan senjata (militer), membuat senjata dan menyiapkan kekuatan yang membuat *irhab* terhadap musuh

<sup>18</sup> Bayan Majma' Al-Buhuts Al-Islamiyah fil Azhar bisya'ni zhohiratil Irhab, 1422 H.

<sup>19</sup> Qararat Al-Majma Al-Fiqhi Al-Islamy h. 355-356.

<sup>20</sup> 'Ali bin 'Abdul 'Aziz Asy-Syibl, *Al-Judzur At-Tarikhiyah lihaqiqatil Guluwwi wat Tatharruf wal Irhab wal 'Unfi* (Maktabah Shamilah), h. 11

sehingga tidak meremehkan dan merendahkan terhadap mereka, agama, aqidah dan individu-individu umat. Dan terorisme dengan makna ini adalah suatu hal yang wajar menurut pandangan setiap orang yang berakal sehat dalam menciptakan keamanan dan kesejahteraan manusia. Dan bukanlah ini makna terorisme yang ramai dibicarakan saat ini. Karena sangat tidak layak kalau Islam dikaitkan dengan terorisme sedangkan nilai-nilai Islam yang agung nan luhur sangat bertolak belakang dengan terorisme itu sendiri.

Dua : Terorisme tercela, yaitu tindakan apapun yang membuat orang lain merasa tidak aman dan takut terhadap orang muslim ataupun non-muslim. Inilah terorisme yang telah kita uraikan tentang definisinya dan maksud pembahasan dalam tulisan ini.

### Sebab – sebab Munculnya Teroris

Sebab- sebab munculnya kerusakan di Bumi yang mengatasnamakan agama (baca; teroris) sangat banyak sekali, tetapi setidaknya menurut 'Isham ibn Hasyim al-Jufry mengatakan bahwa sebab – sebab utama munculnya aksi teroris adalah;

- a. Mempertautkan agama dengan tindakan kekerasan mereka, jelas ini merupakan kesalahan fatal, karena salah satu nilai universal yang dimiliki agama adalah bersifat *rahmatan lil 'alamin*. Dalam sebuah hadis riwayat Muslim,<sup>21</sup> seorang perempuan tuna susila diampuni dosanya oleh Allah SWT gara-gara ia memberi minum seekor anjing yang kehausan. Jika islam sangat menghargai dan memberi nilai tinggi terhadap perilaku menyayangi, melindungi dan mengayomi bahkan terhadap seekor binatang, maka islam lebih menjunjung tinggi martabat manusia dalam hal perilaku penerapan kasih sayang. Dari sini tindakan terorisme sangatlah jauh dari ajaran dan prinsip utama Islam yaitu *rahmatan lil 'alamin*. Dalam riwayat al-Bukhari<sup>22</sup> disebutkan bahwa seorang wanita disiksa Allah SWT gara-gara telah mengurung seekor kucing tanpa diberi makan dan minum. Jika menyiksa binatang saja konsekwensinya adalah neraka, maka bagaimana murka Allah terhadap para pelaku teroris yang telah menyengsarakan, merugikan dan meresahkan banyak masyarakat bahkan banyak diantara korban tindakan mereka adalah saudara mereka sendiri dari kaum muslimin.
- b. Sebagian negara Islam, bersandar kepada kekerasan didalam menghadapi dan menyikapi para pelaku teroris, mereka disiksa

<sup>21</sup>وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي خَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « بَيْنَمَا كَلْبٌ يَطِيفُ بِرَكِيَّةٍ قَدْ كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ إِذْ رَأَتْهُ بَغِيٌّ مِنْ بَنَاتِ إِسْرَائِيلَ فَتَزَعَتْ مَوْقِفًا فَاسْتَقَتْ لَهُ بِهِ فَسَقَتْهُ إِثَاءً فَغَوَّرَ لَهَا بِهِ ». أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ بْنِ مُسْلِمٍ الْقَشِيرِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ، الْجَامِعُ الصَّحِيحُ الْمُسَمَّى صَحِيحُ مُسْلِمٍ، الْجُزء 7 (بيروت: دار الجليل بيروت + دار الأفق الجديدة)، 45

<sup>22</sup>حدثنا نصر بن علي أخبرنا عبد الأعلى حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما : عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ( دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض ) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، الجزء 3 (بيروت: دار ابن كثير ، اليمامة، 1987 )، 1205

sedemikian rupa, cara seperti ini kurang efektif, karena membuat mereka semakin keras, atau mungkin ada diantara mereka yang putus asa karena tindakan mereka disikapi dengan represif, seakan – akan mereka tidak mempunyai pilihan dan kesempatan untuk memperbaiki diri. Sehingga mereka terus melakukan tindakan dan aksi terorisme.

- c. Maksiat yang semakin merajalela, sehingga membuat para pemuda yang mempunyai perhatian tinggi terhadap Islam untuk melakukan aksi pengrusakan dan pengeboman di tempat-tempat maksiat, karena mereka menganggap tidak ada cara lagi selain menghancurkan tempat-tempat tersebut. Mereka berpedoman terhadap hadis riwayat al-tirmidzi yang menegaskan bahwasannya Allah SWT akan megadzab suatu kaum yang membiarkan kemaksiatan merajalela.
- d. Faktor-faktor sosial yang beragam, seperti pengangguran, broken home, rendahnya pendidikan, pergaulan dsb.
- e. Lambatnya menikah, hal ini bisa menyebabkan mudah melakukan tindakan-tindakan tanpa berfikir jauh dampak negatif atau positifnya. Karena ia belum terbebani untuk memikirkan keluarganya.<sup>23</sup>
- f. Al-Harawy menambahkan bahwa munculnya aksi teroris bisa dipicu karena faktor ekonomi, karena ekonomi yang pas-pasan, dapat mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan-perbuatan nekat dengan sedikit iming-iming uang atau pahala di surga setelah mati. Aksi teroris juga bisa dipicu oleh penjajahan yang dilakukan oleh orang-orang Amerika dan Israel di Palestina.<sup>24</sup>

### Terorisme Dalam al-Qur'an

Kata *irhab* mencerminkan arti takut, hanya saja kata *irhab* dalam redaksi al-Qur'an maupun hadis mempunyai makna yang berbeda dengan kata *ru'b* yang sama – sama mempunyai makna takut. Al-Qur'an menggunakan kata *irhab* untuk menunjukkan arti takut yang tidak sampai pada puncak, takut yang masih disertai rasa *mahabbah*, *khusu'* dan *khudhu'*, sebagian dari kata *irhab* mempunyai makna memutuskan semua hubungan untuk beribadah kepada Allah. Sedangkan kata *ru'b* digunakan untuk makna takut yang amat sangat. Sebagian lagi berpendapat, *rahb* juga bermakna *ru'b*, dan sebaliknya.<sup>25</sup> Maka dari itu, kita melacak kata teroris dalam al-Qur'an dengan menggunakan kata kunci *ru'b* dan *rahb*, karena dua kata itulah yang lebih tepat untuk menggambarkan makna teroris secara istilah.

<sup>23</sup> 'Isham ibn Hasyim al-Jufry, *al-Irhab al-Asbab wa al-'Ilaj* (Maktabah Shamilah), h. 7-17

<sup>24</sup> Muhammad al-Harawy, *al-Irhab al-Mafhum wa al-Asbab wa Subul al-'Ilaj* (Maktabah Shamilah), h. 29-30

<sup>25</sup> Muhammad Ali Ibrahim, *al-Irhab wa al-'unfu wa al-Tatharruf fi Mizan al-Shar'i* (Maktabah Shamilah), h. 37

Setelah dilakukan penelusuran dengan menggunakan dua kata kunci kalimat tersebut ditemukan 16 ayat,<sup>26</sup> 12 ayat dari derivasi kata *rahaba* dan 4 lainnya dari kata *ra'aba*. Semua ayat dari redaksi kata *rahaba* dan derivasinya tersebut jika dikelompokkan sesuai dengan maknanya, maka dapat diklasifikasi menjadi empat kelompok makna yang berbeda;

#### 1. Takut kepada Allah SWT

{يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} [البقرة: 40].  
{وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ أَخَذَ الْأَلْوَاخَ وَفِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ} [الأعراف: 154].

{وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَخِدُوا إِلَٰهَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} [النحل: 51].  
{فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَاهُ لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ} [الأنبياء: 90].

#### 2. Takut yang berada dalam hati

{اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرُّجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ} [القصص: 32].

#### 3. Para ahli ibadah dari kalangan Yahudi dan kecenderungan memutus segalanya untuk beribadah

{لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} [المائدة: 82].  
{اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [التوبة: 31].

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [التوبة: 34].  
{ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ} [الحديد: 27].

<sup>26</sup> Abdu al-Rahman al-Mathrudhy, *Nadzratun fi Maflhum al-Irhab* (Maktabah Syamilah), h. 35-

## 4. Menakut-nakuti musuh

{قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَخِرُوا مِنْهُمِ أَعْيَنَ النَّاسُ وَأَسْرَضُوا بِهِمُ بِسَخِرَ عَظِيمٍ} [الأعراف: 116]  
 {وَأَعَدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ  
 اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ} [الأنفال: 60]  
 {لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ} [الحشر: 13]

Adapun makna takut yang berasal dari kata *ra'aba*, sebagaimana paparan data diatas terdapat 4 ayat yang semuanya mempunyai rasa takut yang menghinggapi hati orang-orang non muslim.

سَنُقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ  
 وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ (آل عمران: 151)  
 إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّثُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ  
 فَاضْرِبُوا قَوْقُ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (الأنفال: 12)  
 وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ  
 وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا (الأحزاب: 26)  
 هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَّتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا  
 وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ  
 يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (الحشر: 2)

Dari klasifikasi ayat - ayat yang berkaitan dengan terorisme dan makna yang melekat padanya, maka tidak ditemukan satupun ayat yang membolehkan atau membenarkan tindakan teror, kekerasan, kejahatan dan perbuatan-perbuatan apapun yang merugikan dan mengganggu keamanan, kenyamanan dan ketentraman manusia, baik muslim maupun non muslim. Bahkan Allah SWT dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada larangan untuk berbuat baik terhadap orang yang bukan muslim, selama tidak ada jalan permusuhan terhadap mereka, sebagaimana firman Allah dalam surat al-anfal ayat 60 yang telah disebutkan diatas. Hal ini juga dikuatkan oleh firman Allah dalam surat al-mumtahanah ayat 8:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا  
 إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Maka, kalimat teroris yang mempunyai makna seperti yang disebutkan diatas, jelas tidak dibenarkan oleh Allah SWT di dalam al-Qur'an. Dalam berbagai ayatnya, Allah dengan tegas melarang kaum Muslimin untuk memusuhi orang-orang kafir yang tidak memusuhi kaum Muslimin, Allah hanya mengizinkan memerangi orang-orang kafir yang dengan jelas mengibarkan bendera peperangan dengan kaum Muslimin, dalam memerangi merekapun



Allah melarang untuk berbuat sesuatu yang melampaui batas. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 190:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Sungguh sangat tidak tepat, tindakan – tindakan teroris yang dilakukan saat ini atas nama agama, karena perbuatan mereka, menimpa orang-orang yang tidak secara jelas memerangi kaum Muslimin, bahkan diantara korban banyak dari kaum Muslimin.

Islam mengajarkan kepada penganutnya untuk berbuat baik kepada non Muslim, bahkan dianjurkan, karena interaksi yang baik dengan mereka akan membawa dampak yang positif bagi kedua belah pihak, keduanya bisa saling berbagi manfaat, seperti transaksi jual beli, berbagi ilmu, pengalaman dan lain sebagainya. Bahkan, Nabi sendiri mengajarkan kepada ummatnya untuk berbuat baik kepada non Muslim dengan memaafkan dan tidak membalas kejahatan mereka dengan kejahatan yang serupa. Sebagaimana riwayat al-Bukhari:

عن جابر أنه قال: فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعونا ، وإذا عنده أعرابي فقال صلى الله عليه وسلم : (إن هذا اخترط عليّ سيفي وأنا نائم ، فاستيقظت وهو في يده صلتاً ، قال: فمن يمنعك مني ، قلت: الله ثلاثاً) ولم يعاقبه ، وجلس .<sup>27</sup>

Kalimat *irhab* dalam surat al-Anfal ayat 60 yang diartikan oleh hampir semua ahli tafsir dengan menakut-nakuti musuh, sama sekali jauh dari tindakan para pelaku teroris yang sudah secara nyata merusak, mengganggu dan merugikan masyarakat umum, baik yang muslim maupun non muslim, seperti tindakan bom bunuh diri dan pengeboman terhadap gedung- gedung dan fasilitas umum yang juga dimanfaatkan oleh masyarakat muslim. Jika mencermati korelasi kandungan ayat 60 dari surat al-Anfal, maka kalimat *irhab* berada setelah kalimat yang menganjurkan kepada kaum muslimin agar mempersiapkan secara maksimal segala hal yang berkaitan dengan kesiapan menghadapi musuh yang akan menyerang. Persiapan secara maksimal dalam menghadapi musuh- sebagai prediksi terburuk dan alternative terakhir yang ditempuh setelah tidak ada jalan untuk damai- akan membuat takut musuh-musuh Allah SWT. Dengan demikian, peperangan tidak terjadi, karena pihak lawan sudah takut dengan kekuatan dan persiapan perang yang matang dari kaum muslimin.

Imam Fakhruddin al-Razi mengatakan dalam tafsirnya bahwa perintah Allah SWT kepada kaum muslimin untuk selalu waspada dan mempersiapkan segala sesuatu yang berkaitan dengan peperangan mempunyai banyak sekali manfaat dibaliknya. Jika musuh – musuh Islam mengetahui kaum muslimin sudah mempunyai persiapan matang menghadapi musuh, maka secara otomatis

<sup>27</sup> Muhammad Ibn Ismail Al-Bukhari, *shahih al-bukhari* , jil, 3, (Bairut: Dar Ibn Kathir), 1065

mereka akan takut kepada kaum muslimin. Ketakutan musuh-musuh Allah SWT ini akan membuat mereka enggan untuk menjajah kaum muslimin, kesediaan mereka untuk tunduk pada aturan Islam dengan membayar pajak, ketertarikan mereka untuk masuk Islam, enggan untuk membantu sesama mereka dan menambah jaya Islam dimata mereka.<sup>28</sup>

### Solusi Menghadapi Teroris

1. Membuka pintu informasi dan komunikasi terhadap masyarakat luas, baik lewat media massa, elektronik dan bisa juga lewat mimbar-mimbar masjid juga melalui majlis-majlis taklim, dengan tujuan agar masyarakat luas –terutama masyarakat awam- mengetahui dan memahami agama secara baik dan benar, sehingga mereka terjaga dari perbuatan – perbuatan yang jauh dari nilai-nilai agama yang diyakini merupakan doktrin dari agama itu sendiri.
2. Pemerintah juga harus ikut andil dalam memerangi aksi teroris. Aparat pemerintah harus ikut mensosialisaikan tentang jauhnya aksi teroris dari ajaran Islam.
3. Menganggap para pelaku teroris sebagai orang yang terganggu mental dan jiwanya, maka pihak aparat keamanan tidak seyogyanya memperlakukan mereka sebagai penjahat yang harus disiksa dan diperlakukan secara kasar.
4. Mengadakan dialog terbuka dengan mereka, agar mereka mengerti ajaran Islam yang sebenarnya dan kembali ke jalan yang benar.<sup>29</sup>

### Kesimpulan

Dari deretan surat dan ayat yang mengandung kata *irhab*, dapat diambil kesimpulan, bahwasannya tindakan *irhab* sama sekali tidak dibenarkan dan bertentangan dengan prinsip Islam dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Dari 16 ayat tentang *irhab*, hanya 3 ayat saja yang menyinggung kalimat *irhab* yang khusus ditujukan kepada musuh Allah. Tindakan *irhab* yang dimaksud oleh al-Qur'an hanyalah menakut-nakuti musuh, tindakan tersebut dibenarkan, apabila ditujukan kepada musuh Allah untuk mencegah kezaliman, dan menjaga ummat Islam serta menegaskan kebenaran. Para pelaku teroris yang nampak di media-media saat ini, tindakan mereka jauh dari pesan dan petunjuk al-Qur'an.

### Referensi

Abu Husain Muslim al-Naisaburi, *al-Jami' al-Shahih*, Bairut: Dar al-Jabal  
 Ali bin 'Abdul 'Aziz Asy-Syibl, *Al-Judzûr At-Târikhiyah lihaqiqatil Guluwwi wat Tatharruf wal Irhâb wal 'Unfi*, Maktabah Shamilah

<sup>28</sup> Fakhruddin al-Razy, *Mafatih al-Ghaib*. vol 15 (Bairut: Dar Ihya al-Turath al-'Araby, 1420 H), 499

<sup>29</sup> 'Isham ibn Hasyim al-Jufry, *al-Irhab al-Asbab wa al-'Ilaj*, 18-26

- Abdul Majid, Terorisme di Lingkungan Kelompok Muslim. Jurnal Substantia. Vol 16. No 1. April 2014
- Bayân Majma' Al-Buhuts Al-Islamiyah fil Azhar bisya`ni zhohiratil Irhâb, 1422H. [http://www.elsam.or.id/txt/asasi/2002\\_0910/05.html](http://www.elsam.or.id/txt/asasi/2002_0910/05.html)
- Hasyim Muzadi, "Perlindungan HAM Sebagai Misi Fundamentalisme Agama", dalam Pengantar Drs, Abdul Wahid dkk, *Kejahatan Terorisme Perspektif Agama, HAM dan Hukum*. Bandung: PT Rafika Aditama, 2004.
- Fakhruddin al-Razy, *Mafatih al-Ghaib*. Bairut: Dar Ihya al-Turath al-'Araby, 1420 H
- Farmawi al, Abd al-Hayy, *Mu jam al-Alfaz wa al-a'lam al-Qur'aniyah*, Kairo: Dar al-`ulum, 1968.
- Ibnu Mandzur, *lisan al-arab*, Maktabah Shamilah
- Ibrahim Mustafa, *Mu'jam al-Wasit*, Maktabah Shamilah
- Indriyanto Seno Adji, Bali, "Terorisme dan HAM" dalam Terorisme: Tragedi Umat Manusia, Jakarta: O.C. Kaligis & Associates, 2001.
- Isham ibn Hasyim al-Jufry, *al-Irhab al-Asbab wa al-'Ilaj*, Maktabah Shamilah
- Majma' al-Fiqh al-islamy, Makkah al-Mukarramah
- M Shaleh Mathar. Jihad dan Terorisme Kajian Fikih Kontemporer. Jurnal Hunafa Vol 6. No 1. April 2009
- Muhammad al-Harawy, *al-Irhab al-Mafhum wa al-Asbab wa Subul al-'Ilaj*, Maktabah Shamilah
- Muhammad Ali Ibrahim, *al-Irhab wa al-'unfu wa al-Tatharruf fi Mizan al-Shar'i*, Maktabah Shamilah
- Muhammad Ibn Ismail Al-Bukhari, *shahih al-bukhari*, Bairut: Dar Ibn Kathir
- , *shahih al-bukhari*, Maktabah Shamilah
- Muhammad murtadha al-Zabidi, *Tajul Arus Min Jawahir Al-Qamu*, Maktabah Shamilah
- Muthi'ullah Al-Harby, *Haqiqah al-Irhâb*, Maktabah Shamilah
- Qarârât Al-Majma Al-Fiqhi Al-Islâmy*
- Yusuf Baihaqi, Terorisme dalam Al-Qur'an (Kajian Terhadap ISIS). Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M IAIN Raden Intan Lampung. 2014

## The Local Wisdom and Purpose of *Tahlilan* Tradition

Andi Warisno  
STAI An Nur Lampung  
[andiwarisno@gmail.com](mailto:andiwarisno@gmail.com)

### Abstract

*Tahlilan* tradition is a tradition commonly practiced in Indonesia which until now is still preserved. It is related not only in term of the theological beliefs that the people who perform *tahlilan* may take benefits by doing it, but also in term of the socio-cultural tradition that accompanies it. During the process of *tahlilan*, there is no point in the things that are worried by the group which is rejecting *tahlilan*, that this kind of event can make people do *syirik* (believe in polytheism) or do *bid'ah*. It has become a tradition among Muslims in Indonesia, when a person dies, the deceased's family has a moral responsibility to hold *tahlilan*. The event was attended by relatives, families, neighbors and friends. After *tahlilan* has been held, usually it is followed by offering condolences to the family who is at loss. In that condolence, it is often filled with religious exhortation aimed at consoling the grieving family, and delivering spiritual encouragement to the people who attends *tahlilan* in general.

**Keywords :** *Local Wisdom, Tahlilan Tradition, Brotherhood*

### Acknowledgement

Indonesia is a country which has various cultural traditions, one of them is called *tahlilan*. *Tahlilan* is a tradition which is very dynamic as well as interesting, either it is seen from anthropological and psychological point of view. It not only reinforces social relationship, but also unifies different elements in the society which is separated by ideology and belief. At least, that what seems to be seen in the 7-day, 40-day, even 100-day ceremony of Gus Dur, the Master of Nations (Assyaukanie, 2010). Various adherents of religions gathered, various social figures merged, and different Muslims (either conservative Muslims, modernists, or abangans) joined together to pray for Gus Dur.

*Tahlilan* tradition is a tradition commonly practiced in Indonesia which until now is still preserved. It is related not only in term of the theological beliefs that the people who perform *tahlilan* may take benefits by doing it, but also in term of the socio-cultural tradition that accompanies it (Fanani & Sabardila, 2001). During the process of *tahlilan*, there is no point in the things that are worried by the group which is rejecting *tahlilan*, that this kind of event can make people do *syirik* (believe in polytheism) or do *bid'ah* (something done without guidance from the Holy Qur'an and Hadits).

It has become a tradition among Muslims in Indonesia, when a person dies, the deceased's family has a moral responsibility to hold *tahlilan*. The event was attended by relatives, families, neighbors and friends. After *tahlilan* has been held, usually it is followed by offering condolences to the family who is at loss. In that condolence, it is often filled with religious exhortation aimed at consoling

the grieving family, and delivering spiritual encouragement to the people who attends *tahlilan* in general.

The article is not intended to attack those who agree or disagree with *tahlilan*, but as a discourse to think clearly and wisely that the Indonesian people, especially Muslims, need a media that can unite various elements of the society who have different ideology and belief.

The tradition of *tahlilan* is expected to be an alternative solution to that problem. *Tahlilan* is expected to improve the *ukhuwah Islamiyah* (Islamic brotherhood) and harmony of the ummah in Indonesia, especially Muslims.

### The Definition of *Tahlilan*

#### 1. Definition of *Tahlilan* Based on Etymology

The word *tahlil* or *tahlilan* comes from Arabic with the *mashdar* form of the *madli fiil* of تَهْلِيل, يَهْلِل, هَلَّل which means "pleasure expression" or "joy expression". This word can also have the meaning of uttering the phrase *thayyibah* (good words) لا اله الا الله ("Laa ilaaha illallah") or in Indonesian it means "there is no god worthy of worship except Allah" or in other words that is "the confession of a servant who believes that there is no God that is to be worshipped but Allah." (Sahab, 2008)

*Tahlil* is a *zikir* (repeated chant as part of the confession of faith in remembering Allah) recited by Muslims. This *zikir* is considered to have the greatest value and has many virtues. *Tahlil* is similar to the word *takbir* (saying "Allahu akbar"), *tahmid* (saying "alhamdulillah"), *tasbih* (saying "subhanallah"), *hamdalah* (saying "alhamdulillah rabbil 'alamin"), and so on.

#### 2. Definition of *Tahlilan* Based on Terminology

The term *tahlilan* means uttering *kalimah thayyibah* (good words) and pray for the deceased. From the terminological description, it can be concluded that *tahlil* is praying together for the dead. This tradition can be held in houses, mosques, *surau* (prayer rooms) or assemblies in the hope that the good deeds which has been done by the deceased might be accepted and their sins are also forgiven by Allah SWT (Abdusshomad, 2005).

*Tahlilan* is then better understood in Indonesian society as a part of the salvation ritual conducted by some Muslims, who are majority residing in Indonesia, to commemorate and pray for the deceased.

*Tahlilan* is usually held during the first until the seventh day of the person's death, and then continued on the fortieth day, the hundredth day, the first, second, third year and so on, even on the thousandth day.

During *tahlilan*, praising God is the main focus. It is usually done through reading certain verses of the Holy Qur'an and certain prayers. Sura Yasin's becomes the main verse to be read, followed by The Throne Verse (*Ayatul Kursi*) and *tasbih*, *tahmid* and *istighfar*

There is particular framework or sequence in performing *tahlilan*. Madchan Anies (2009) described the nine main parts in *tahlil*, namely:

- a. About *hadrah* (Islamic chant) and al-Fatihah
- b. Sura Al-Ikhlâs, al-Mu'awwidzatain, and al-Fatihah
- c. The beginning of Sura al-Baqarah
- d. Sura al-Baqarah verse 163 and The Throne Verse
- e. The last verses of Surat al-Baqarah
- f. Reading *tarhim* and *tabarruk* with Sura Hud 73 and al-Ahzab 33
- g. *Shalawat*, *hasbalaah*, and *hauqolah*
- h. Chanting *istighfar*, *tahlil*, and *tasbih*; and
- i. Ended by reading *tahlil* closing prayer.

### **The History And Dissemination of *Tahlilan* In Indonesia**

According to the experts, the ritual of *tahlilan* was adopted by the early preachers from the animist, Buddhist and Hindu belief ceremonies which were later replaced by Islamic chants taken from the Holy Qur'an and Hadith.

Before Hinduism, Buddhism and Islam came in Indonesia, animism became the major beliefs that embraced Indonesia. According to the belief of animism, when a person dies, then his soul will come to his house for visiting the family at night. If there were no crowds gathering in the house to have ritual offerings, such as burning incense, and preparing the offerings to the unseen souls, then the soul of the dead man would be angry and possess in the body of his family member who is still alive. So that, the neighbors and friends of the deceased should not sleep for the whole night, read spells or just gather in the house. It was done on the first night of death, then the third, seventh, the hundredth night, one year, two year and the thousandth night. According to this understanding, the spirit of the dead is crucial to the happiness or the bad luck of the people who are still alive in this world (Masduqi, tt).

When Hinduism and Buddhism started to know by Indonesian, these two religions were unable to change this animist tradition. In fact, the tradition continued until the religion of Islam entered into Indonesia brought by the Nine Saints of Islam who are known as *Wali Songo*. After the Indonesian converted to Islam, they also continued to perform this ritual.

As the first step, the early scholars did not eradicate but diverted that ritual which previously done by Hindu and Buddhist and made it into a ritual that included the Islamic chants so that it was not contrary to the Islamic principles (Masduqi, tt). The offerings were replaced with rice and side dishes for alms. Spells are replaced by Islamic chants, prayer and Qur'anic recitations. Such ritual is then called *tahlilan* which now has become a tradition and culture performed by people in Indonesia.

Based on this historical aspect, *tahlilan* is an adoption (taking) and syncretization (assimilation) with other religions. Thus, the tradition of *tahlilan*,



especially in Indonesia, is the result of negotiations between indigenous religions and Islam that came later, conducted by the *muballigh* (Islamic preacher) who understood the condition of Indonesian society.

*Tahlilan* which became a custom that was introduced by *Wali Songo* (the Nine Saints of Islam) could not be separated from the way of their dissemination which put forward cultural method in propagate Islam. *Wali Songo* taught Islamic values in a flexible way and did not frontally oppose Hindu traditions that had been deeply entrenched in Indonesian society, yet allow the tradition to run and only replace its content based on Islamic values.

In the old tradition, when there are neighbors or relatives died, the family and neighbors of the dead usually gathered and *jagongan* (having conversation) at the funeral home. They were not praying for the dead person but staying up late and playing cards (gambling) or getting drunk. *Wali Songo* did not immediately dissolve the tradition but let the community to gather and asked them to pray for the dead (Nafis, 2008).

The above opinion is also supported by Abdusshomad (2005) which stated that *tahlil* tradition has been going on for a long time at the same time with the coming of Islam to this country. Wahyudi and Khalid stated that *tahlilan* began to exist since the *wali* in Java taught Islam (Wahyudi & Khalid, tt). This tradition originated from Javanese customs which was performed from generation to generation since pre-Islamic times that if there were people who died then their families held a ritual. Subsequently, started by Sunan Muria, this tradition then adapted based on the Islam principles. Similarly, Sunan Giri and Sunan Kalijaga had assimilated Javanese cultural traditions as a means of propagating Islam.

The ritual, which is know as *Selamatan* in bahasa Indonesia, originally contained mantras performed by the animist preacher then replaced by *kalimah thoyyibah* (good words) and reciting the verses of the Holy Qur'an. In the beginning, this tradition which is full of *tasawuf* sense is only done among *pesantren* (Islamic boarding school) and *keraton* (palace) people. However, gradually it is then accepted and practiced by all Indonesian people so it becomes a religious tradition that can not be separated in life of community (Fanani & Sabardila, 2001).

The tradition lasted for a long time, until Islamic preachers succesfully applied "*yad'u lahu*" and assimilated with *jagongan* (haking conversation) and "*melekan*" (staying up), which was need a long process. Then the activity was replaced with the recitation of the Holy Qur'an and prayers until then emerged what is known today with the term *tahlilan* (Muzadi, 2007). The activity of *tahlilan* itself turned out to have transcended the spectrum of its original purpose, and shifted as a tool of cultural dimension.

Thus, the ritual of *tahlilan*, *haul* and others are the result of dialogue between religions and local traditions. It is undeniable that Islam is developed in Indonesia and strongly believed by his believers is not because of the violence

and power of its preachers, but because of the wisdom and the expertise of the preachers in making dialogues and negotiating with local religions and traditions. The tradition of *tahlilan* is a result of acculturation between the values of the local community and Islamic values so that Islam could be easily accepted in Indonesia and make it longlast, unlike in some parts of Europe that the development of Islam was disseminated through war, although the result was Islamic government could overpower the local government but the existence of Islam in that area did not last long, as in Spain, Turkey and others (Muzadi, 2007).

Considering the dramatic nature of a person's death, NU followers and traditional Muslims try to lighten the journey of the deceased to the last stop by sending the help of righteous charity in the form of readings the prayers in *tahlilan* (Assyaukanie, 2010).

Muslims in Indonesia, especially NU (*nahdliyin*) followers have been practicing *tahlil* in various ceremonies, as it is usually done on the 7th day, 40th, 100th, or 1000th day from the day of death of the family member. In the northern of coastal areas in East Java, *tahlil* was carried out since the first day until the 7th day, the 40th day, the 100th, and then the 1000th day. The phenomenon of *tahlilan* held in every Shawwal (a month in Islamic calender) in Kaliwungu, Kendal, Central Java is also an example of how strong the *tahlilan* tradition believed and performed by Indonesians (Fanani & Sabardila, 2001).

It is still unknown exactly why the number of days that serve as the benchmark of organizing the ritual. Although, it might be related to eschatological stories that tell the condition of the deceased, for example that one's soul will leave the house on the 7th day or on the 40th day since the day he died (Assyaukanie, 2010).

In *pesantren* (Islamic boarding school), *santri* (students) and the families who lives there usually organize a *haul* event to perform prayer submissions to his dead *kiai* (teacher/scholar). *Tahlilan* might be implemented from the good purpose of praying for the deceased, but the thing that needs to be underlined from this ritual is that *tahlilan* is not a reward ceremony, but praying together for the deceased and do not let the ritual incriminate the families left behind, Such as having to feed, to give some amount of money, and others (Hidayat, 2006).

Meanwhile, in other regions, *tahlilan* tradition is not only organized to send prayers to relatives who died but also performed as a routine tradition on Friday night in certain mosques. In addition, *tahlilan* also held on certain occasions, such as a ceremony before sending family for pilgrimage, *halal bil halal*, before one's marriage, and circumcision (Fanani & Sabardila, 2001).

### **The Local Wisdom and Purpose of *Tahlilan***

KH Sahal Mahfud, a *kyai* (scholar) who also serves as chairman of the MUI, argues that this tradition should continue to be preserved as one of the Islamic

values in order to carry out social worship while raising the custom in remembering to Allah.

In addition, not only as a way to get closer to the God, *tahlilan* is also can be a means of prayer, a means of liberating oneself from all sins, and normatively, it can also be one of the indicators in the faith dimension of a Muslim. Reading *tahlil* can give "food" to a hungry soul, calming an anxious soul, and bringing happiness in a troubled heart (Fanani & Sabardila, 2001).

In fact, if it is seen from the usefulness, *tahlilan* is very beneficial for both private and for the wider community, among them, according to Abdusshomad (2005), *tahlil* is:

1. As *ikhtiyar* (effort) to repent to Allah SWT for yourself and brother who has passed away.
2. Making close relationship of brotherhood between people, whether living or dead with the understanding that *ukhuwah Islamiah* (Islamic brotherhood) is not cut off due to death.
3. To remember that the end of the life of this world is death, which every soul will surely pass through. ذائقة النفس كل الموت. And with the ritual of *tahlilan*, a Muslim will often remember the death.
4. For spiritual coolness in the midst of the hustle and bustle of the world in search of matter by the way of remembering Allah
5. *Tahlil* as one of the effective media for Islamic *da'wah* (dissemination)
6. As a manifestation of a sense of love as well as a calming the heart of the family who is left by the deceased who is overwhelmed with grief.

Abdusshomad's opinion mentioned above is in line with the results of research conducted by Fanani and Sabardila (2001). Fananie and Sabardila mention the purposes of *tahlilan* are:

1. As a tool of spiritual moral formation for members of the congregation
2. Sending a gift or reward
3. Deepening the relationship *ukhuwah Islamiyah* (Islamic brotherhood)
4. Improving the quality of faith of Muslims regularly and sustainably.

Thus, *tahlilan* is an inseparable part of religious life. In addition, *tahlilan* is a mediation tool that meets the requirements as a media of religious communication as well as unifying fraternity among ethnic differences. It is based on several facts as follows:

1. Historically, the existence of *tahlil* in Indonesia has existed long before the emergence of various religious organizations, either those who supported *tahlil* or who rejected it.
2. The emergence of conflicts of acceptance of *tahlil* by various groups that reject it, actually only occurs at the elite level of the group. While at the lower level, this *tahlil* tradition is still being carried out not only by the masses that allow *tahlil*, but also by members of the organization who renounce *tahlil*. The occurrence of friction in the acceptance of *tahlil*

actually harming Muslims themselves and make the relationship of the followers of the organization is not harmonious, especially if the followers have a very high organizational fanaticism.

3. *Tahlil* is a tradition that has divine dimension (*hablum minallah*) which is able to give spiritual advice, tranquility, coolness of heart and improvement of faith, as well as social dimension (*hablum minannas*) that can foster a sense of brotherhood, unity and togetherness.
4. *Tahlil* is a matter of *khilafiyah* (different opinions by the Islamic scholars) so it should not be a barrier to the unity of Muslims especially to uphold *ukhuwah Islamiah* (Islamic brotherhood).

In addition, *tahlilan* also provides several benefits, in terms of psychological, such as (Hidayat, 2006):

1. The abandoned family will be comforted by the arrival of the guests to join in praying together for the deceased. *Tahlilan* can be the solace for the grieving family not to be dissolved in sorrow and assume that everything happens is under a provision and *taqdir* (fate) of Allah SWT.
2. *Tahlilan* is also a place to tighten the brotherhood among neighbors and Muslim fellows..
3. The prayer that is prayed together sincerely for the deceased, as God willing, will be heard and granted by the God.

*Tahlilan* can also motivate the affected people to be more patient and not to lament, and comfort them so that they might forget the sadness of being left by the deceased, and so forth. Nothing is better than comforting and lightening their burden besides letting them to remember Allah, and praying together, praying for the dead and the family he left behind.

Through *tahlilan*, a good communication will be formed through the path of togetherness and continuity of intergeneration (old and young) well. With the construction of this model communication, there will be a tribute to the previous generation, the generation that has died. This is one form of Muslim brotherhood that is tried to be realized through *tahlil* tradition (Fanani & Sabardila, 2001).

*Zikir* (remembering Allah) which is done through *tahlilan*, besides having the benefits mentioned above it also has other benefits, as mentioned in the book "*Najhatut Thalib Fi Raudhotur Rotib*" by Umar Abu Bakar Abdillah Badhib (in Sahab, 2008), as follows:

1. Breaking satan or in other words blocking the movements of satan by using the *zikir* as a shield or protector.
2. Getting *ridho* (blessing) from Allah SWT.
3. Eliminating distress and sadness.
4. Strengthening the heart or body and soul.
5. Moving the heart and feelings.
6. Inspiring the truth in every case faced.

## 7. Reducing the sins and mistakes that have been done as God said:

إن الحسنات يذهبن السيئات

"Whoever remembers Allah in his spare time by *zikir* (remembering Him), then Allah will recognize his virtue at his hard time".

However, until now, *tahlil* is still *khilafiyah* (different opinions by the Islamic scholars) problem that must be accepted wholeheartedly. *Tahlilan* is not led by Rasulullah SAW. This tradition is just a good deed that has virtue and benefits. When the benefits of this *tahlil* tradition can lead the people to perform obligatory of the religious laws, even then become the main means for citizens to be moved; then *tahlil* tradition can certainly be a strategic means for the continuity of *da'wah* (Islamic dissemination) for Muslims (Anies, 2009).

The emergence of conflicts among the Muslim communities happen because the existence of *tahlilan* can actually harm the unity of the ummah. In fact, the spirit of brotherhood and religion should be used as a foundation in various national development activities.

Based on this phenomenon, the tradition of *tahlilan* needs to be maintained and returned to the initial conditions, where *tahlil* can serve as a media of religious and community communication for all Muslims regardless of the belief and the ideology of each religious organizations (Fanani & Sabardila, 2001).

Moreover, every Muslim is brother, thus he has the rights to himself and his friend, for example is to take care of each other during calamity and death, to have mutual respect and appreciation, to keep the tongue and hands not to hurt each other, to comfort each other, to encourage each other for the good, and to treat his brother well. *Tahlil* proves these noble values. The tradition of *tahlilan* can close the people from distant and put away the hostile. The further objective of this *tahlil* tradition is to improve the quality of faith (*hablum minallah*) and at the same time to have social dimension, which is to strengthen the bond between Muslims as brothers (*hablum minannas*).

## Conclusion

*Tahlilan* is a very dynamic culture and from an anthropological and psychological point of view, it is very interesting. It does not only become a medium to strengthen Islamic brotherhood, but also unite various elements of society with different ideologies and beliefs.

*Tahlilan* is a very interesting Islamic tradition in Indonesia that can be a cohesion for the people of the city who are often complacent in the daily bustle. *Tahlilan* can be a representative media, and able to provide a sense of peace,

improve the quality of faith, even, improve the *Islamic ukhuwah* (Islamic brotherhood) and harmony of the ummah.

Various community organizations in Indonesia, in fact, has a very strategic potential in building, fostering, and knitting the ropes of brotherhood among Muslims. This is important to improve the dignity and credibility of this nation.

This brief article, hopefully can enrich the *tsaqafah* (insight) and our Islamic understanding in overcoming at the problem *tahlilan*. This paper is only the initial stimulant then it should be studied more broadly and deeply on the other occasion.

### Bibliography

- Abubakar, L.H. 2007. *Tahlilan dan Ta'ziah dalam Pandangan Islam*. Diakses dari <http://galaksi.multiply.com/journal/item/38> pada 4/8/2010.
- Abdusshomad, M. 2005. *Tahlilan dalam Perspektif Al Qur'an dan Assunnah*. Jember: PP. Nurul Islam, Cet. IV.
- Abdusshomad, M. 2005. *Fikih Tradisionalis: Jawaban Persoalan Keagamaan Sehari-hari*. Malang: Pustaka Bayan da Surabaya: Khalista - PP Nurul Islam Jember
- Anies, M. 2009. *Tahlil dan Kenduri; Tradisi Santri dan Kiai*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Assyaukanie, L. 2010. *Tahlilan Sebagai Subkultur Islam*. Diakses dari <http://islamlib.com/id/artikel/tahlilan-sebagai-subkultur-islam/> pada 5/8/2010.
- Fanani, Z & Sabardila, A. 2001. *Sumber Konflik Masyarakat Muslim, Perspektif Keberterimaan Tahlil*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Hidayat, K. 2006. *Psikologi Kematian - Mengubah Kematian Menjadi Optimisme*. Jakarta: Penerbit Hikmah.
- Kusnadi. 2006. *Seni Singiran dalam Ritual Tahlilan pada Masyarakat Islam Tradisional Jawa*. Skripsi FBS Universitas Negeri Yogyakarta.
- Masduqi, A. Tanpa tahun. *Sejarah Upacara Tahlil di Indonesia*. Diakses dari <http://pesantren.or.id.42303.masterweb.net/ppssnh.malang/cgi-bin/content.cgi/artikel/tahlil.single?seemore=y> pada 5/8/2010.
- Muzadi, M. 2007. *Tashwirul Afkar, Tidak Mungkin Agama Terlepas dari Tradisi Lokal*. Jakarta: LAKPESDAM.
- Nafis, C. 2008. Fasal tentang Tahlil (1) . Diakses dari [http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news\\_view&news\\_id=11426](http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=11426), pada 5/8/2010.
- Sahab, F. 2008. *Tahlil dalam Perspektif Ahli Sunnah Wal Jama'ah*.. Diakses dari <http://s4h4.wordpress.com/2008/11/27/tahlil-dalam-perspektif-ahli-sunnah-wal-jamaah/2008> pada 5/8/2010.
- Wahyudi, A & Khalid, A. Tanpa tahun. *Kisah Wali Songo: Para Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa*. Surabaya: Karya Ilmu.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Tahlilan>. Diakses pada 5/8/2017.



## **KH. Hasyim Asy'ari: Pendidikan Islam Membentuk Perdamaian**

Sumarto

Dosen STAI Ma'arif Jambi

[sumarto.manajemeno@gmail.com](mailto:sumarto.manajemeno@gmail.com)

### **Abstrak**

*Pemikiran pendidikan perdamaian telah dikumandangkan oleh KH. Hasyim Asy'ari melalui proses pendidikan Islami yang ditanamkan kepada para santri-santri salah satunya dengan keteladanan, kesantunan dan kekuatan persatuan untuk melawan penjajah pada waktu itu yang merusak sistem perdamaian itu sendiri. Hal ini menjadi sangat penting bagi seluruh penggiat pendidikan bahwa salah satu tujuan dari proses pendidikan itu adalah pencapaian perdamaian salah satu wujud yang dapat dilihat adalah toleransi dan pendidikan multikulturalisme. Relevansi pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari terhadap pendidikan sekarang, dapat kita lihat dari banyaknya pesantren-pesantren yang dibangun. Pesantren sampai sekarang masih menjadi satu-satunya lembaga yang diharapkan mampu melahirkan sosok ulama yang berkualitas, dalam arti mendalam pengetahuan agamanya, agung moralitasnya dan besar dedikasi sosialnya. Konsep pendidikan oleh K.H. Hasyim tidak hanya berupa teori dan pemikirannya saja, akan tetapi beliau juga mempraktikkannya langsung dalam aktivitas kependidikannya. Walaupun pemikiran beliau masih bercorak tradisional, tetapi pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari tetap sesuai dan tepat jika diterapkan dalam pendidikan Islam saat ini, terutama dalam beberapa aspek antara lain yaitu dalam hal tujuan pendidikan, materi dan dasar yang digunakan yaitu Al-Qu'an dan Al-Hadits. Pemikiran Kyai Hasyim tentang pepaduan antara pesantren yang tradisional dengan model sekolah barat yang lebih moderenis, sebelumnya banyak dikhawatirkan oleh banyak kyai lain. Namun, beliau konsisten dengan pemikiran yang telah dipertimbangkannya. Hal tersebut menunjukkan bahwa Kyai Hasyim merupakan tokoh yang berusaha memelihara tradisi turun temurun dari pondok pesantren, juga mengembangkan pendidikan keilmuan di pondok pesantren. Hingga sekarang, pendidikan Islam berkembang dari model pesantren tradisional, pesantren modern, madrasah dan sekolah Islam sebagai wujud dari perkembangan pendidikan untuk semua dan untuk pencapaian perdamaian.*

**Kata Kunci:** Pendidikan Islam dan Perdamaian.

### **K.H. Hasyim Asy'ari "Lahir membawa Damai"**

Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari, adalah seorang ulama Jawa yang menjadi panutan banyak dari para kyai di Indonesia. Beliau lahir di desa Gedang, sekitar dua kilometer sebelah timur Jombang, pada tanggal 24 Dzul Qa'dah 1287 H, bertepatan pada tanggal 14 Pebruari 1871. Nama asli yang diberikan oleh orang tua beliau adalah Muhammad Hasyim, sedangkan ayahnya bernama Asy'ari dan ibunya bernama Halimah. Dipercayai bahwa mereka adalah keturunan raja Muslim Jawa, Jaka Tingkir, dan raja Hindu Majapahit, Brawijaya VI, juga dipercayai merupakan keturunan bangsawan.

Ayah beliau adalah seorang kyai pendiri Pesantren Keras di Jombang, sementara kakeknya, kyai Utsman<sup>1</sup> adalah kyai terkenal pendiri Pesantren

---

<sup>1</sup>Kyai Utsman adalah seorang ulama terkenal dan berjasa memperkenalkan Tarekat Naqsyabandiyah di Jawa pada pertengahan abad ke-19.

Gedang, sementara moyangnya, kyai Sihah adalah pendiri Pesantren Tambakberas Jombang. Sehingga wajar saja apabila K.H. Hasyim Asy'ari menyerap lingkungan agama dari lingkungan pesantren keluarganya dan mendapatkan ilmu pengetahuan agama Islam yang luas.<sup>2</sup> Hasyim Asy'ari merupakan pendiri Nahdlatul Ulama, bersama K.H. Wahab Hasbullah dan K.H. Bisri Syansuri, yang didirikan di Surabaya pada tanggal 16 Rajab 1344, bertepatan tanggal 31 Januari 1926. Organisasi NU bermaksud untuk mempertahankan praktik keagamaan yang sudah mentradisi di Nusantara untuk mengimabangi gencarnya ekspansi pembaruan Islam. NU sendiri memberikan perhatian besar bagi pendidikan, khususnya pendidikan tradisional yang harus dipertahankan keberadaannya. Kemudian NU mendirikan madrasah-madarasah dengan model Barat.

Dalam hidupnya, beliau juga ikut berperan penting dalam bidang politik nasional. Di samping itu, beliau menjadi salah satu motivator para pejuang bangsa Indonesia dalam mengusir pendudukan kolonial di tanah air, untuk meraih kemerdekaan. Akhir hayatnya, K.H. Hasyim Asy'ari wafat pada tanggal 7 Ramadhan 1366 H, bertepatan tanggal 25 Juli 1947, disebabkan tekanan darah tinggi.<sup>3</sup>

#### **Aktivitas Pendidikan-Perdamaian K.H. Hasyim Asy'ari**

Riwayat pendidikan K.H. Hasyim Asy'ari mungkin dapat digambarkan dengan kata-kata sederhana, "dari pesantren kembali ke pesantren." Beliau dibesarkan di lingkungan pesantren, diasuh dan dididik langsung oleh orang tua dan kakeknya di Pesantren Gedang, di bawah bimbingan orang tuanya sampai berusia 13 tahun. Ketika itu, beliau sudah berani menjadi guru pengganti di pesantren ayahnya dengan mengajar murid-murid yang tidak jarang lebih tua dari usia beliau sendiri. Pada usia 15 tahun, K.H. Hasyim Asy'ari mulai mengembara ke berbagai pesantren di Jawa dan Madura untuk mencari ilmu pengetahuan keagamaan, di antaranya yaitu Pesantren Wonokoyo (Probolinggo), Pesantren Langitan (Tuban), Pesantren Trenggilis, Pesantren Kademangan (Bangkalan, Madura), dan Pesantren Siwalan Panji (Sidoarjo).

Tradisi bahwa masing-masing pesantren memiliki spesialisasi dalam ilmu agama, menjadikan para santri menerima pengajaran dari berbagai ahli agama dengan jalan berkelana ke pesantren yang berbeda-beda untuk mencari ilmu. Hal ini memberi kesempatan pada K.H. Hasyim Asy'ari untuk belajar tatabahasa dan sastra Arab, fiqih, dan sufisme dari Kyai Khalil<sup>4</sup> dari Bangkalan, selama tiga tahun, sebelum memfokuskan diri dalam bidang fiqih selama dua tahun di

<sup>2</sup>Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama – Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 14-15.

<sup>3</sup> Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama – Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h 14-15.

<sup>4</sup> Kyai Khalil adalah ulama terkenal di Jawa dan Madura pada akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20. Beliau dianggap mempunyai kekuatan luar biasa (*karamah*) dan pengetahuan agama yang tinggi. Murid-murid beliau kemudian menjadi Kyai terkenal seperti K.H. Hasyim Asy'ari sendiri, K.H. A. Wahab Hasbullah, K.H. Bisri Syansuri, dan K.H. As'ad Syamsul Arifin.

bawah bimbingan Kyai Ya'qub di Pesantren Siwalan Panji. Pada akhir perjalanan mencari ilmunya, K.H. Hasyim Asy'ari telah mahir dalam tauhid, fiqh, bahasa Arab, tafsir dan hadits.<sup>5</sup>

Kemudian beliau ke Mekkah selama tujuh tahun melakukan ibadah haji dan belajar di lingkungan seperti pesantren yaitu Masjid al-Haram dan Masjid Nabawi. Beliau juga sempat mengajar di Mekkah, yang menjadi sebuah awal karier pengajaran yang kemudian diteruskan ketika kembali ke tanah air pada 1900. Setelah tujuh tahun di Mekkah beliau kembali ke Nusantara. Di rumah, pertama beliau mengajar di pesantren ayah dan kakeknya, kemudian, antara 1903-1906, mengajar di kediaman mertuanya, Kemuring (Kediri).<sup>6</sup>

Setelah dirasa cukup, pada tahun 1899 Hasyim mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng, yang terletak 2 km dari pesantren milik ayahnya. Kyai Hasyim menghabiskan sebagian besar waktunya mengajar para santri di pesantren. Bahkan mengatur "kegiatan-kegiatan politik dari pesantren."

Modal awal, selain tekad dan sikap istiqomah, Hasyim ditemani oleh 8 santri dari pesantren ayahnya. Buahnyapun ada, dalam tempo 3 bulan, santrinya menjadi 28 orang. Dan ini terus bertambah dan berkembang karena ilmu yang dimilikinya, menjadi ratusan bahkan ribuan santri. Selain dibantu oleh para santri senior, Kyai Hasyim turun sendiri mengajar para santri. Dan dalam mengajar, beliau punya disiplin yang tinggi.<sup>7</sup>

Banyak murid yang memperoleh pengetahuan dasar agamanya di pesantren-pesantren yang lain, kemudian mendaftar di Pesantren Tebuireng untuk melanjutkan pendidikannya di bawah pimpinan Kyai Hasyim. Mereka tertarik dengan pendekatan pedagogiknya, sebuah teknik yang diperoleh dari berbagai ulama di Indonesia dan Hijaz.

K.H. Hasyim Asy'ari juga menerapkan sistem madrasah ke dalam sistem pesantren dan memperkenalkan sistem musyawarah dalam sistem pendidikan pesantren.<sup>8</sup> Sebagaimana kutipan dalam buku lain:

*K.H. Hasyim Asy'ari was a master of the Qur'an and hadith, knowledge that was regarded as a new field in the pesantrens. So, by providing instructions in these two subjects, K.H. Hasyim Asy'ari can be regarded as an innovator and reformer within the traditionalist Indonesian scholars.*<sup>9</sup>

Kyai Hasyim adalah sosok terkemuka, sejak Pesantren Tebuireng yang dipimpinnya telah meluluskan kyai-kyai terkenal di Indonesia, seperti Kyai Wahab Hasbullah, Kyai Manaf Abdul Karim, pendiri Pesantren Lirboyo, Kyai Abbas, pendiri Pesantren Buntet, Kyai As'ad Syamsul Arifin, pendiri Pesantren Sukorejo, Kyai Bisri Syansuri pendiri Pesantren Denanyar, dan sebagainya. Ada juga yang berperan dalam bidang politik, seperti Kyai Masykur yang menjadi

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 16, 23-24.

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 17.

<sup>7</sup> Mohammad Herry, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006), h. 21-23

<sup>8</sup> Mohammad Rifa'i, *Wahid Hasyim* (Jogjakarta: Garasi, 2009), h. 9.

<sup>9</sup> Lathiful Khuluq, *Hasyim Asy'ari ... Op. Cit.*, h. 32.

Menteri Agama, dan Saifuddin Zuhri sebagai Menteri Agama pada era Demokrasi Terpimpin.

### **Pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari mengenai Pendidikan-Perdamaian**

Salah satu karya monumental K.H. Hasyim Asy'ari yang berbicara tentang pendidikan adalah kitab *Adab al-Alim wa al-Muta'allim fima Yahtaj Ila al-Muta'alim fi Ahuwal Ta'allum wa ma Yataqaff al-Mu'allim fi Maqamat Ta'limi*. Sebagaimana umumnya kitab kuning, pembahasan terhadap masalah pendidikan lebih ditekankan pada masalah pendidikan etika. Namun demikian, karya tersebut tidak berarti menafikan beberapa aspek pendidikan lainnya. Karyanya ini merujuk pada kitab-kitab yang ditelaahnya dari berbagai ilmu yang diterima dari para gurunya ditambah dengan berbagai pengalaman yang pernah dijalaninya.

Kitab tersebut terdiri dari delapan bab, yaitu (1) Keutamaan ilmu dan ilmunan serta keutamaan belajar mengajar, (2) Etika yang harus diperhatikan dalam belajar mengajar, (3) Etika murid terhadap guru, (4) Etika murid terhadap pelajaran dan hal-hal yang harus dipedomani bersama guru, (5) Etika yang harus dipesomani seorang guru, (6) Etika guru ketika dan akan mengajar, (7) Etika guru terhadap murid-muridnya, dan (8) Etika terhadap buku, alat untuk memperoleh pembelajaran, dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Dari delapan bab tersebut dapat dikelompokkan dalam empat kelompok, yaitu (1) Signifikansi pendidikan, (2) Tugas dan tanggung jawab seorang murid, (3) Tugas dan tanggung jawab seorang guru, (4) Etika terhadap buku, alat untuk memperoleh pelajaran dan hal-hal yang berkaitan dengannya.<sup>10</sup>

Dalam makalah ini akan dibahas konsep pendidikan beliau meliputi tujuan pendidikan, konsep pendidik, dan konsep peserta didik.

#### **1. Tujuan Pendidikan**

Terdapat dua hal yang harus diperhatikan dalam menuntut ilmu, pertama bagi murid, hendaknya ia berniat suci menuntut ilmu, jangan sekali-kali berniat untuk hal-hal duniawi dan jangan melecehkan atau menyepelekan. Kedua, bagi guru, dalam mengajarkan ilmu hendaknya ia meluruskan niatnya terlebih dahulu, tidak mengharapkan materi semata-mata.

K.H. Hasyim Asy'ari menyebutkan bahwa tujuan utama ilmu pengetahuan adalah mengamalkannya. Dalam hal belajar, yang menjadi titik penekanannya adalah pada pengertian bahwa belajar itu merupakan ibadah untuk mencari ridha Allah yang mengantarkan seseorang untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Karenanya, belajar harus diniati untuk mengembangkan dan melestarikan nilai-nilai Islam, bukan sekadar menghilangkan kebodohan.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Syamsul Kurniawan & Erwin Mahrus, *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam* (Maguwoharjo: Ar Ruzz Media, 2013), h. 211-212.

<sup>11</sup> *Ibid.*, h. 212-213.

## 2. Konsep Pendidik

Dalam kitab karangan K.H. Hasyim Asy'ari yang disebut di atas, disebutkan tentang tugas dan tanggung jawab seorang pendidik antara lain:

- a. Etika yang dipedomani seorang guru
  - 1) Senantiasa mendekatkan diri kepada Allah.
  - 2) Senantiasa takut kepada Allah.
  - 3) Senantiasa bersikap tenang dan berhati-hati.
  - 4) Senantiasa *tawadhu'*, mengadukan persoalannya kepada Allah.
  - 5) Tidak menggunakan ilmunya untuk meraih keduniawian semata.
  - 6) Tidak selalu memanjakan anak didik.
  - 7) Berlaku zuhud dalam kehidupan dunia.
  - 8) Menghindari berusaha dalam hal-hal yang rendah.
  - 9) Mengamalkan sunah Nabi.
  - 10) Mengistiqamahkan membaca Al-Qur'an.
  - 11) Bersikap ramah, ceria, dan suka menaburkan salam.
  - 12) Membersihkan diri dari perbuatan yang tidak disukai Allah.
  - 13) Menumbuhkan semangat untuk menambah ilmu pengetahuan.
  - 14) Tidak menyalahgunakan ilmu dengan cara menyombongkannya.
  - 15) Membiasakan diri menulis, mengarang, dan meringkas.<sup>12</sup>
- b. Etika guru ketika dan akan mengajar
  - 1) Mensucikan diri dari hadas dan kotoran.
  - 2) Berpakaian yang sopan dan rapi serta usahakan berbau wangi.
  - 3) Berniatlah beribadah ketika dalam mengajarkan ilmu kepada anak didik.
  - 4) Sampaikanlah hal-hal yang diajarkan oleh Allah.
  - 5) Biasakan membaca untuk menambah ilmu pengetahuan.
  - 6) Berilah salam ketika masuk ke dalam kelas.
  - 7) Sebelum mengajar, mulailah terlebih dahulu dengan berdoa untuk para ahli ilmu yang telah lama meninggalkan kita.
  - 8) Berpenampilan yang kalem dan jauhi hal-hal yang tidak pantas dipandang mata.
  - 9) Menjauhkan diri dari bergurau dan banyak tertawa.
  - 10) Jangan sekali-kali mengajar dalam kondisi lapar, marah, mengantuk, dan sebagainya.
  - 11) Pada waktu mengajar, hendaklah mengambil tempat duduk yang strategis.
  - 12) Usahakan tampilannya ramah, lemah lembut, jelas, tegas, dan lugas, serta tidak sombong.
  - 13) Dalam mengajar, hendaknya mendahulukan materi-materi yang penting dan sesuaikan dengan profesi yang dimiliki.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 216

- 14) Jangan sekali-kali mengajarkan hal-hal yang bersifat syubhat yang bisa membinasakan.
- 15) Perhatikan masing-masing kemampuan murid dalam mengajar dan tidak terlalu lama, menciptakan ketenangan dalam belajar.
- 16) Menasehati dan menegur dengan baik bila terdapat anak didik yang bandel.
- 17) Bersikaplah terbuka terhadap berbagai macam persoalan-oersoalan yang ditemukan.
- 18) Berilah kesempatan kepada peserta didik yang datangnya ketinggalan dan ulangi penjelasannya agar tahu apa yang dimaksud.
- 19) Dan bila sudah selesai, berilah kesempatan kepada anak didik untuk menanyakan hal-hal yang kurang jelas ataaau belum dipahami.<sup>13</sup>

c. Etika guru terhadap murid-muridnya

- 1) Berniat mendidik dan menyebarkan ilmu pengetahuan serta menghidupkan syariat Islam.
- 2) Menghindari ketidakikhlasan dan mengejar keduniawian.
- 3) Hendaknya selalu melakukan introspeksi diri.
- 4) Mempergunakan metode yang mudah dipahami murid.
- 5) Membangkitkan antusias peserta didik dengan memotivasinya.
- 6) Memberikan latihan-latihan yang bersifat membantu.
- 7) Selalu memerhatikan kemampuan peserta didik.
- 8) Tidak terlalu memunculkan salah seorang peserta didik dan menafikan yang lainnya.
- 9) Mengarahkan minat peserta didik.
- 10) Bersikap terbuka dan lapang dada terhadap peserta didik.
- 11) Membantu memecahkan masalah dan kesulitan peserta didik.
- 12) Bila terdapat peserta didik yang berhalangan, hendaknya mencari hal ikhwal kepada teman-temannya.
- 13) Tunjukkan sikap arif dan penyayang kepada peserta didik.
- 14) *Tawadhu'*.<sup>14</sup>

### 3. Konsep Peserta Didik

Dalam kitab karangan K.H. Hasyim Asy'ari yang disebut di atas, disebutkan tentang tugas dan tanggung jawab peserta didik antara lain:

a. Etika yang harus diperhatikan dalam belajar

- 1) Membersihkan hati dari berbagai gangguan keimanan dan keduniawian.
- 2) Membersihkan niat.
- 3) Tidak menunda-nunda kesempatan belajar.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 217-218.

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 220.



- 4) Bersabar dan *qanaah* terhadap segala macam pemberian dan cobaan.
  - 5) Pandai mengatur waktu.
  - 6) Menyederhanakan makan dan minum.
  - 7) Bersikap hati-hati (*wara'*).
  - 8) Menghindari makanan dan minuman yang menyebabkan kemalasan dan kebodohan.
  - 9) Menyedikitkan waktu tidur selagi tidak merusak kesehatan.
  - 10) Meninggalkan hal-hal yang kurang berfaedah.<sup>15</sup>
- b. Etika murid terhadap guru
- 1) Hendaknya selalu mendengar dan memperhatikan apa yang dikatakan atau dijelaskan oleh guru.
  - 2) Memilih guru yang *wara'* di samping profesional.
  - 3) Mengikuti jejak-jejak guru.
  - 4) Memuliakan guru.
  - 5) Memerhatikan apa yang menjadi hak guru.
  - 6) Bersabar terhadap kekerasan guru.
  - 7) Berkunjung kepada guru pada tempatnya atau meminta izin terlebih dahulu kalau keadaan memaksa harus tidak pada tempatnya.
  - 8) Duduklah dengan rapi dan sopan bila berhadapan dengan guru.
  - 9) Berbicaralah dengan sopan dan lemah lembut.
  - 10) Dengarkan segala fatwanya.
  - 11) Jangan sekali-kali menyela ketika guru sedang menjelaskan.
  - 12) Gunakan anggota yang kanan bila menyerahkan sesuatu kepadanya.<sup>16</sup>
- c. Etika murid terhadap pelajaran
- 1) Memerhatikan ilmu yang bersifat fardhu 'ain untuk dipelajari.
  - 2) Harus mempelajari ilmu-ilmu yang mendukung ilmu fardhu 'ain.
  - 3) Berhati-hati dalam menanggapi ikhtilaf para ulama.
  - 4) Mendiskusikan dan menyetorkan hasil belajar kepada orang-orang yang dipercayainya.
  - 5) Senantiasa menganalisis dan menyimak ilmu.
  - 6) Pancangkan cita-cita yang tinggi.
  - 7) Bergaullah dengan orang yang berilmu lebih tinggi.
  - 8) Ucapkan salam bila sampai di tempat majlis ta'lim.
  - 9) Bila terdapat hal-hal yang belum dipahami hendaknya ditanyakan.
  - 10) Bila kebetulan bersamaan dengan banyak teman, sebaiknya jangan mendahului antrean kalau tidak mendapatkan izin.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 213.

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 213-214.

- 11) Ke mana pun kita pergi dan di mana pun kita berada jangan lupa membawa catatan.
- 12) Pelajari pelajaran yang telah diajarkan dengan kontinu.
- 13) Tanamkan rasa semangat dalam belajar.<sup>17</sup>

### **Kurikulum Pendidikan-Perdamaian**

Pada awal mulanya, mata pelajaran yang di ajarkan oleh Kyai Hasyim adalah menekankan pada *syariat Islam* atau ilmu pengetahuan dasar keagamaan Islam, yaitu tauhid, fiqh dan tafsir. Sedangkan ilmu bahasa yang dipelajari adalah bahasa Arab, dan tulis menulis Arab. Setelah berkembangnya tuntutan zaman, kurikulum yang sebelumnya ditambahkan pelajaran Qur'an dan Hadits, dan bahasa Indonesia dan Melayu, serta bahasa asing Belanda.

Seiring berkembangnya model pesantren tradisional yang dipadukan dengan model sekolah modern, mata pelajaran pun ditambah dengan mempelajari baca tulis dengan tulisan latin, ilmu hitung, ilmu geografi, ilmu sosial serta pendidikan toleransi dan multikultural sebagai konsep perdamaian.

### **Strategi Pembelajaran dalam Pendidikan**

Pada dasarnya tradisionalisme pendidikan Kyai Hasyim Asy'ari mengindikasikan bahwa aplikasi pendidikan berkaitan dengan model dalam pembelajaran, lebih berpusat pada *subject matter oriented* dengan posisi sentral pada keberadaan seorang guru sebagai subjek yang menentukan dalam proses belajar mengajar, atau disebut *teacher centre learning* (pengajaran berpusat pada guru).

Dalam hal ini, sesungguhnya konsep dan aktualisasi pendidikan Kyai Hasyim Asy'ari lebih dekat kepada kerangka esensialisme (lebih menitikberatkan pada materi) dari pada progresifisme (lebih menitikberatkan pada aspek intelektual atau kecerdasan). Selain itu, pembelajaran pendidikan di pesantren juga menggunakan pendekatan kontekstual dan pembiasaan.

Dalam kegiatan belajar mengajar, Kyai Hasyim menggunakan beberapa metode antara lain dengan cara *halaqah*, *mubahatsah*, *sorogan*, *bandongan*, dan *muthalaah*, yang identik dengan metode ceramah, demonstrasi, tanya jawab, diskusi dan dialog. Dalam mata pelajaran bahasa Arab, terutama dalam belajar *shorof*, menggunakan metode hafalan.

### **Evaluasi Pendidikan**

Mengenai evaluasi, menurut pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari memang dalam proses evaluasi tidak menggunakan standarisasi nilai, namun jika diteliti sistem pendidikan islam sebenarnya proses itu sudah menilai dari segala aspek yaitu aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik.

---

<sup>17</sup> Ibid., h. 214-215.

Pemikiran beliau lebih menitikberatkan pada persoalan hati (*qolb*) sehingga yang menjadi hal terpenting atau modal dalam menuntut ilmu adalah niat yang tulus dan ikhlas dan mengharapkan ridha Allah SWT. Selain itu beliau juga sangat menekankan penanaman akhlak dan moral terhadap siswa.

Jika dikaitkan dengan pendidikan sekarang maka pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari berhubungan erat dengan aspek afektif siswa. pada dasarnya pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari mengenai tujuan atau pun dasar yang digunakan adalah sangat tepat bahkan sangat sesuai karena menggunakan dasar Al-Qur'an dan Al-Hadits. Karena dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits terwujud suatu sistem pendidikan yang komprehensif yaitu kognitif, afektif dan psikomotorik.

### **Relevansi Pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari dengan Pendidikan Saat Ini (Toleransi-Perdamaian)**

Relevansi pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari terhadap pendidikan sekarang nampak pada munculnya berbagai lembaga yang dinaungi panji-panji Islam atau lebih dikenal dengan sebutan Pondok Pesantren. Pesantren sampai sekarang masih menjadi satu-satunya lembaga yang diharapkan mampu melahirkan sosok ulama yang berkualitas, dalam arti mendalam pengetahuan agamanya, agung moralitasnya dan besar dedikasi sosialnya.

Konsep pendidikan oleh K.H. Hasyim tidak hanya berupa teori dan pemikirannya saja, akan tetapi beliau juga mempraktikkannya langsung dalam aktivitas kependidikannya. Walaupun pemikiran beliau masih bercorak tradisionalis, tetapi pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari tetap sesuai dan tepat jika diterapkan dalam pendidikan Islam saat ini, terutama dalam beberapa aspek antara lain yaitu dalam hal tujuan pendidikan, materi dan dasar yang digunakan yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Pemikiran Kyai Hasyim tentang pemaduan antara pesantren yang tradisionalis dengan model sekolah barat yang lebih moderenis, sebelumnya banyak dikhawatirkan oleh banyak kyai lain. Namun, beliau konsisten dengan pemikiran yang telah dipertimbangkannya, sebagaimana slogan NU sebagai berikut:

الْمُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ

*"tetap memelihara hal-hal yang lama yang baik dan mengambil hal-hal yang baru yang lebih baik."*

Hal tersebut menunjukkan bahwa Kyai Hasyim merupakan tokoh yang berusaha memelihara tradisi turun temurun dari pondok pesantren, juga mengembangkan pendidikan keilmuan di pondok pesantren. Hingga sekarang, pendidikan Islam berkembang dari model pesantren tradisional, pesantren moderen, madrasah dan sekolah Islam.

Tujuan pendidikan menurut K.H. Hasyim Asy'ari adalah mengamalkan ilmu untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Kyai Hasyim juga menyebutkan dalam hal belajar, bahwa belajar itu merupakan ibadah untuk

mencari ridha Allah yang mengantarkan seseorang untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Karenanya, belajar harus diniati untuk mengembangkan dan melestarikan nilai-nilai Islam, bukan sekadar menghilangkan kebodohan.

Pola pikir Kyai Hasyim yang pragmatis, memadukan antara pendidikan tradisional, yang menekankan pada pendidikan keagamaan, dengan pendidikan modernis, yang berisi pendidikan umum atau non-keagamaan. Hal tersebut bertujuan mencetak lulusan siswa menjadi seorang ulama yang intelektual, dan intelek yang islami.

Seorang pendidik yang dipraktikkan oleh Kyai Hasyim sendiri adalah bahwa mereka harus memiliki ilmu yang mumpuni, memiliki kewibawaan dan keteladanan, tekun, ulet, bertekad menyebarkan ilmu kebenaran demi kebaikan, ikut berbaur dengan lingkungan masyarakat sekitar dan sesama pendidik, selalu berusaha untuk mengimbangi antara memelihara tradisi dan tuntutan kemajuan zaman, dan senantiasa mencintai anak didiknya dengan memberi motivasi, inspirasi dan memeliharanya.

Sedangkan yang dijelaskan oleh beliau dalam kitabnya ialah sebagaimana yang disebutkan di atas, bahwa *pertama*, guru harus memiliki kompetensi personal dengan etika yang harus dipedomani oleh pribadi seorang pendidik. *Kedua*, memiliki kompetensi pedagogik dan profesional dengan etika guru dalam mengajar. *Ketiga*, memiliki kompetensi sosial dengan etika ketika bersama peserta didiknya.

Dalam mengajar, seorang guru harus memiliki niat yang lurus dan ikhlas dalam mengajar, tidak mengharapkan materi semata. Ikhlas di sini adalah bahwa seorang pendidik harus bekerja dengan profesional, yaitu ahli sesuai dengan bidangnya. Guru harus tegas dan jelas dalam menyampaikan ilmu, tidak menjadikan bingung dan ragu peserta didiknya, sehingga dapat memahami ilmu bagi mereka.

Sebagai peserta pendidik, juga memiliki tugas dan tanggung jawab terhadap guru, pelajaran, dan dalam belajarnya. Sama halnya dengan pendidik, peserta didik juga harus memiliki etika di dalamnya. Dalam menuntut ilmu peserta didik hendaknya berniat suci menuntut ilmu pengetahuan untuk mengamalkannya, mengembangkan dan melestarikan nilai-nilai Islam, bukan sekadar menghilangkan kebodohan, demi mencari ridha Allah yang mengantarkan untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat, jangan sekali-kali berniat untuk hal-hal duniawi dan jangan melecehkan atau menyepelekan ilmu dan gurunya.

Seiring berkembangnya model pesantren tradisional yang dipadukan dengan model sekolah moderen, mata pelajaran pun ditambah dengan mempelajari baca tulis dengan tulisan latin, ilmu hitung, ilmu geografi, ilmu sosial. Pada dasarnya tradisionalisme pendidikan Kyai Hasyim Asy'ari mengindikasikan bahwa aplikasi pendidikan berkaitan dengan model dalam

pembelajaran, lebih berpusat pada *subject matter oriented* dengan posisi sentral pada keberadaan seorang guru sebagai subjek yang menentukan dalam proses belajar mengajar, atau disebut *teacher centre learning* (pengajaran berpusat pada guru). Dalam hal ini, sesungguhnya konsep dan aktualisasi pendidikan Kyai Hasyim Asy'ari lebih dekat kepada kerangka esensialisme (lebih menitikberatkan pada materi) dari pada progresifisme (lebih menitikberatkan pada aspek intelektual atau kecerdasan). Selain itu, pembelajaran pendidikan di pesantren juga menggunakan pendekatan kontekstual dan pembiasaan.

Dalam kegiatan belajar mengajar, Kyai Hasyim menggunakan beberapa metode antara lain dengan cara *halaqah*, *mubahatsah*, *sorogan*, *bandongan*, dan *muthalaah*, yang identik dengan metode ceramah, demonstrasi, tanya jawab, diskusi dan dialog. Dalam mata pelajaran bahasa Arab, terutama dalam belajar *shorof*, menggunakan metode hafalan.

Disamping keilmuan, keteladanan dan kewibawaan K.H. Hasyim Asy'ari, ketekunan dan keuletan beliau merupakan kunci kesuksesan dalam usahanya untuk mengembangkan pendidikan Islam di Indonesia. Menyebarluaskan berita dan risalah dari Nabi Muhammad SAW yang terus menerus dibawa oleh sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in hingga guru-guru beliau, merupakan tekad beliau. Kecintaannya dengan tanah air Indonesia yang tipe pendidikannya identik dengan budaya pesantren tradisional, tidak menghalanginya untuk melakukan pembaruan, mengambil dan mengkombinasikan sub-sub sistem ke dalamnya, namun tetap menjaga yang bermanfaat dan maslahat, yang tentunya telah beliau benar-benar dipikirkan dengan seksama.

Pemikiran pendidikannya yang sedemikian rupa menjadi inspirasi bagi praktisi pendidikan di Indonesia, terutama pendidikan Islam. Kitab tentang pendidikan, *Adab al-Alim wa al-Muta'allim fima Yahtaj Ila al-Muta'alim fi Ahuwal Ta'allum wa ma Yataqaff al-Mu'allim fi Maqamat Ta'limi*, buah karyanya dapat dijadikan sebagai salah satu rujukan untuk sebuah tuntunan bagi pendidik, peserta didik, dan orang-orang yang lain yang tentu tidak terlepas dengan unsur pendidikan yang sebenarnya telah melekat di dalam mereka.

Dengan begitu, tidak menutup kemungkinan bagi siapa saja pendidik yang berniat mengadopsi pemikiran pendidikan beliau, dapat menerapkannya ke dalam pendidikan umum dan pendidikan moderen. Hal ini menunjukkan adanya bentuk yang fleksibel pada pendidikan yang dilakukan oleh Kyai Hasyim. Namun bukan berarti bahwa pemikirannyalah yang paling ideal untuk diterapkan di berbagai bidang pendidikan di Indonesia, hal ini menandakan Kyai Hasyim memberikan kesempatan untuk saling memperbaiki diri dengan keilmuan bukan menjadikannya bahagian parsialistik yang memisahkan ini juga merupakan bahagian perdamaian.

**Referensi**

- Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama – Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* Yogyakarta: LKiS, 2000
- Mohammad Herry, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006).
- Mohammad Rifa'i, *Wahid Hasyim* Jogjakarta: Garasi, 2009
- Syamsul Kurniawan & Erwin Mahrus, *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam Maguwoharjo*: Ar Ruzz Media, 2013
- Kurniawan, S& Mahrus, E. 2013. *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam Maguwoharjo*: Ar Ruzz Media.



# Relasi Sunni Syiah di Lampung Timur: Dari Perang Dingin Menjadi Harmoni

Imam Mustofa

IAIN Metro Lampung

[mustofaiain@metrouniv.ac.id](mailto:mustofaiain@metrouniv.ac.id)

## Abstrak

*Kehadiran paham dan kaum Syi'ah di Indonesia tidak selalu ditanggapi dan direspon baik oleh masyarakat, khususnya di daerah pedesaan. Bahkan tidak jarang mereka mendapatkan perlakuan tidak menyenangkan, mendapatkan teror intimidasi, pengusiran dari tempat tinggal, pembakaran tempat ibadah atau tempat-tempat yang digunakan untuk aktifitas keagamaan bahkan sampai aksi pembunuhan pernah terjadi. Penelitian ini mengkaji tentang respon masyarakat desa Raman Aji yang berpaham Sunni terhadap kehadiran kaum Syiah. Lebih lanjut, perju juga kajian mendalam mengenai upaya harmonisasi atau pemeliharaan kerukunan antara umat beragama di desa tersebut terkait dengan kehadiran paham Syiah. Penelitian ini adalah penelitian lapangan (field research) yang bersifat kualitatif. Populasi penelitian ini tokoh syi'ah dan tokoh agama di desa Raman Aji, Raan Utara Lampung Timur. Teknik sampling yang digunakan adalah purposif sampling. Teknik pengumpulan data dengan cara Wawancara semi terstruktur, dokumentasi dan observasi. Data yang terkumpul dianalisa dengan metode deskriptif-analitis. Setelah data dianalisa dan dikaji, dapat diambil kesimpulan bahwa, ada tiga tahapan respon tokoh agama dan masyarakat desa Raman Aji terhadap kehadiran paham Syi'ah. Pertama, respon awal yang sangat resisten terhadap paham Syi'ah. Tokoh masyarakat Raman Aji tidak bisa menerima adanya paham Syi'ah di desa tersebut. Sampai terjadi ketegangan dan hubunganyang sangat dingin antara tokoh masyarakat yang mengikuti paham Syi'ah dengan tokoh agama desa tersebut yang notabene berpaham Sunni. Kedua, upaya memahami kehadiran paham Syi'ah dan keberadaan pengikut paham tersebut. Tokoh masyarakat memahami bahwa para tokoh Syi'ah tidak akan kembali pada pemahaman awal, atau keluar dari ajaran dan jamaah Syi'ah, di sisi lain, para tokoh masyarakat tersebut tidak akan mau amengikuti ajaran Syi'ah. Ketiga, penerimaan, yaitu masyarakat dan tokoh masyarakat Raman Aji menerima keberadaan paham Syiah yang dianut sebagian tokoh dan masyarakat untuk melaksanakan aktifitas dan kegiatan mereka secara rela. Terkait dengan upaya harmonisasi hubungan antara jamaah Syi'ah dengan masyarakat dan tokoh masyarakat atau tokoh agama desa Raman Aji, ada dua upaya yang dilakukan, yaitu melalui jalinan hubungan sosial keagamaan dan hubungan sosial kemasyarakatan. Pada acara-acara yang ada kaitan dengan aspek ibadah sosial, jamaah Syi'ah diundang dan masyarakat Raman Aji bisa melaksanakan bersama. Sikap dan hubungan lebih cair ditunjukkan oleh masyarakat yang berpaham Syi'ah dan yang berpaham Sunni pada tataran relasi sosial kemasyarakatan yang tidak terkait dengan aqidah dan ibadah. Mereka saling bekerja sama melaksanakan gotong royong yang biasa dilakukan masyarakat.*

**Kata kunci:** Tokoh Syi'ah, tokoh agama, respon, konflik psikologis, dan harmoni.

## Pendahuluan

Mayoritas populasi muslim di dunia adalah pengikut aliran Sunni dan Syi'ah. Sekitar 10-15 % muslim dunia adalah pengikut madzhab Syi'ah, sementara selebihnya adalah pengikut Sunni. Pengikut Syi'ah yang paling

banyak adalah di Iran, Iraq, Bahrain, and Azerbaijan, Afghanistan, Kuwait, Lebanon, Pakistan, Saudi Arabia, Syria, dan Yaman.<sup>1</sup> Relasi kedua aliran dalam Islam ini banyak menjadi perhatian akademisi dan peneliti, baik dalam konteks global maupun dalam konteks Indonesia.

Hubungan Sunni-Syiah di Irak misalnya, telah diperumit dengan adanya perubahan dramatis dalam dinamika kekuatan yang menyertai runtuhnya rezim Saddam Hussein yang didominasi Sunni. Runtuhnya Saddam ini mengakhiri dominasi politik Sunni selama berabad-abad. Ketakutan Syiah dan ketakutan Sunni terkait dengan pergeseran dinamika ini telah berpengaruh pada perselisihan politik, ekonomi lokal dan individual menjadi konfrontasi sektarian yang lebih luas dalam beberapa kasus.<sup>2</sup> Pasca tumbangannya kekuasaan Saddam Hussain di Irak pada tahun 2003, muncul kekhawatiran di kalangan kaum Sunni mengenai perkembangan pengaruh Syi'ah di kawasan Timur Tengah. Kekhawatiran ini kian menjadi setelah Mahmud Ahmadinejad terpilih sebagai presiden Iran pada tahun 2005, karena ditakutkan akan agresif dalam menyebarkan pengaruh Syi'ah di kawasan Timur Tengah. Di satu sisi, muncul propaganda anti-Syi'ah sebagai gerakan transnasional di berbagai media kaum Sunni, terutama media televisi dan internet. Mereka mengambil pengalaman historis tentang persaingan dan permusuhan antara Muslim Sunni dan Syiah yang pergi sejauh tahun-tahun awal Islam. Kajian relasi kedua kelompok ini dilakukan oleh Sigrid Fahd di Saudi Arabia, Bahrain dan Lebanon<sup>3</sup>

Dalam konteks Indonesia, populasi kelompok Syi'ah juga merupakan terbesar kedua setelah pengikut Sunni. Dua aliran tersebut selama ini berkembang dinamis dan saling berinteraksi dan menjalin relasi satu sama lain.<sup>4</sup> Kajian relasi Syi'ah dan Sunni dalam konteks Indonesia antara lain dilakukan oleh Hilmy Bakar Almascaty, yang menulis 'Relasi Persia dan Nusantara Pada Awal Islamisasi: Sebuah Kajian Awal Pengaruh Persia dalam Politik Aceh'.<sup>5</sup> Zulkifli melakukan penelitian sebagai disertasi di Universitas Leiden yang diterbitkan menjadi buku pada tahun 2013. Kajian Zulkifli mencoba memahami realitas Syiah di Indonesia secara komprehensif. Ia mengkaji aspek-aspek utama dari kehidupan sosial dan keagamaan dari kelompok Muslim yang minoritas ini, termasuk pembentukan denominasi kelompok Syiah, pemimpin-pemimpin utamanya, kepercayaan dan prakteknya, dakwah, pendidikan, penerbitan dan organisasi serta reaksi dari mayoritas kelompok Sunni.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Christopher M. Blanchard, "Islam: Sunni and Shiites" *Prepared for Members and Committees of Congress*, 2009, h. ii.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 2.

<sup>3</sup> Sigrid Fahd, *et.al*, *Rivalries and Conflicts between Sunnis and Shi'is in the Near East*, Berlin: German Council on Foreign Relations (DGAP), 2010), h. 1-2.

<sup>4</sup> Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam*, (Jakarta: Kencana, 2003), h. 409.

<sup>5</sup> Hilmy Bakar Almascaty, 'Relasi Persia dan Nusantara Pada Awal Islamisasi: Sebuah Kajian Awal Pengaruh Persia dalam Politik Aceh' in *Media Syari'ah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* XV, no. 1 (2013), 53-67.

<sup>6</sup> Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*, (Canberra: ANU Press, 2013).

Relasi kedua aliran tersebut tidak selalu berjalan harmonis. Bagi kalangan Sunni fanatik, Syi'ah tetap diklaim sebagai aliran heterodok yang menyimpang dari Islam. Sebenarnya banyak kalangan Sunni sendiri yang belum memahami, salah memahami atau bahkan enggan memahami tentang apa dan siapa Syiah itu sebenarnya. Mereka terlanjur membuat persepsi-persepsi miring tentang Syi'ah sebagai aliran sesat. Persepsi-persepsi ini lebih merupakan sebuah indoktrinasi dari budaya politik Sunni, yaitu budaya anti Syi'ah yang secara teologis dan politis diwariskan secara turun-temurun oleh para pendahulu Sunni kepada generasi Sunni sesudahnya. Benturan Sunni versus Syi'ah ini kemudian menjadi dialog berkepanjangan yang tak kunjung usai sedari dulu hingga saat ini.<sup>7</sup>

Keberadaan kelompok syi'ah oleh sebagian pengikut Sunni dianggap sebagai sempalan, seperti pengikut Ahmadiyah dan Syi'ah telah menimbulkan berbagai reaksi dan respon dari masyarakat, mulai dari sikap individual, terorganisasi, bahkan mulai mengarah pada tindakan anarkis berupa penyerangan dan pengusiran sebagaimana yang terjadi di Sampang, Madura. Model hubungan antar ormas seperti ini sepertinya semakin sering terjadi, sebagai model respon yang diberikan ormas keagamaan terhadap kelompok sempalan. Setiap kali ada kelompok agama atau keyakinan baru yang muncul, masyarakat menjadi sangat reaktif dan tidak jarang menjadi konflik terbuka yang memakan korban jiwa.<sup>8</sup>

Resistensi masyarakat muslim Indonesia yang mayoritas mengikuti organisasi kemasyarakatan Nahdlatul Ulama bukan tanpa alasan. Sejak masa-masa awal pendirian NU pada 31 Januari 1926, Kyai Hasyim Asy'ari yang merupakan pendiri NU sudah mengeluarkan rambu-rambu dalam soal aqidah Islamiyah. Kyai Hasyim memiliki keyakinan bahwa Syi'ah memiliki perbedaan yang mendasar dalam berbagai ajarannya dengan ajaran *Ahlu Sunnah wal-Jamaah*.<sup>9</sup> Salah satu bukti resistensi terhadap kaum Syi'ah adalah munculnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang merespon kesesatan ajaran Syi'ah, khususnya di Jawa Timur. Merujuk berbagai laporan dari berbagai daerah, yang melaporkan sejumlah aliran yang dikategorikan menyimpang dari prinsip-prinsip agama Islam maka muncul fatwa MUI itu.<sup>10</sup> Syi'ah dianggap berbahaya dan menyesatkan, namun Syi'ah terus berkembang ke berbagai wilayah di Indonesia.

Kajian Badan Intelijen Negara (BIN) menyatakan bahwa potensi konflik antara Syi'ah dan Sunni di Indonesia begitu besar karena perbedaan yang begitu tajam di antara kedua kelompok itu, di antaranya orang Syi'ah tidak wajib shalat

<sup>7</sup> Ahmad Yani Anshori, "Ideologi Syi'ah: Penelusuran Sejarah" *Jurnal Asy-Syir'ah* Vol. 42 No. II, 2008, (361-385), h. 362.

<sup>8</sup> Anik Farida, "Respon Organisasi Massa terhadap Syi'ah di Bandung Jawa Barat" *Jurnal PENAMAS*, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Kementerian Agama Republik Indonesia, Volume 27, Nomor 2, Juli September 2014, h. 159.

<sup>9</sup> Bahrul Ulum, "Syi'ah menurut KH. Hasyim Asya'ari", *Kritik dan Solusi...*, h. 8.

<sup>10</sup> *Ibid.* h. 273.

jum'at selama belum datang seorang imam yang ditunggu (Imam Mahdi al-Muntazhar).<sup>11</sup> Munculnya bermacam-macam paham dan aliran keagamaan pada gilirannya menjadi sesuatu yang faktual di tengah arus kebebasan yang ada. Bahkan munculnya fenomena paham dan aliran itu sudah menyebar ke tingkat komunitas pedesaan dengan segala varian yang ditimbulkannya.<sup>12</sup>

Mengenai masuknya Syi'ah ke Lampung Timur, khususnya kecamatan Raman Utara terjadi pada awal tahun 2008. Awalnya salah seorang tokoh agama, di desa Raman Aji Ustadz Amin diundang untuk mengikuti sebuah pengajian di Pringsewu oleh seorang ustadz. Ketika pulang, ustadz tersebut membawa ajaran Syi'ah yang sampai sekarang berkembang dan sudah mempunyai pengikut sekitar 15 orang di Raman Utara dan 50 orang dari daerah sekitar. Pada mulanya masyarakat sangat resisten terhadap kehadiran aliran Syi'ah tersebut. Para tokoh agama, tokoh masyarakat bahkan sampai aparat keamanan berupaya membendung penyebaran Syi'ah tersebut. Bahkan sampai diadakan debat terbuka antara tokoh Syi'ah dari Pringsewu dengan tokoh agama di desa Raman Aji.

Selanjutnya Ustadz Amin mengembangkan dakwah mengajak masyarakat untuk bergabung dengannya menjadi jama'ah Syi'ah. Lambat laun kehadiran mereka dan kegiatan keagamaan mereka tidak dipermasalahkan oleh masyarakat, meskipun ada beberapa praktik peribadatan berbeda dengan dengan praktik peribadatan yang dilakukan masyarakat desa Raman Aji. Sebagai contoh adalah mengenai ibadah sholat jumat, kaum Syi'ah tidak memandang jumat sebagai kewajiban. Terkait shalat tarawih, kaum Syi'ah menganggap bahwa shalat tarawih adalah *bid'ah*. Pelaksanaan ibadah qurban kaum Syi'ah juga dilakukan terpisah dari jamaah Sunni di desa Raman Aji.

Munculnya berbagai paham dan aliran Syi'ah di desa Raman Aji yang notabene penganut paham Sunni, merupakan fenomena yang berlawanan dengan *main-stream* paham Sunni yang dianut oleh masyarakat Raman Aji secara umum. Oleh karena itu, keberadaan paham Syi'ah yang dikembangkan di Raman Aji dengan corak dan tradisi berfikir keagamanya yang khas, secara tidak langsung telah menciptakan warna baru bagi kehidupan umat beragama, dalam hal ini Islam di desa tersebut.

Berdasarkan paparan di atas, maka perlu kajian lebih lanjut mengenai dialektika relasi masyarakat desa Raman Aji yang berpaham Sunni terhadap kehadiran kaum Syi'ah. Lebih lanjut, perlu juga kajian mendalam mengenai upaya harmonisasi atau pemeliharaan kerukunan antara umat beragama di desa tersebut terkait dengan kehadiran paham Syi'ah. Kajian melalui penelitian ini

<sup>11</sup> Slamet Mulyono, "Pergolakan Teologi Syi'ah-Sunni Membedah Potensi Integrasi dan Disintegrasi dalam *ULUMUNA Jurnal Studi Keislaman* IAIN Matarm, Volume 16, Nomor 2 (Desember) 2012, h. 246.

<sup>12</sup> Mohamad Suhaidi, "Harmoni Antar Paham Keagamaan (Studi terhadap Konstruksi Pemikiran Elit Agama dalam Membangun Harmonisasi Antar Paham di Madura)" dalam *Jurnal Pelopor Pendidikan STKIP PGRI Sumenep*, Volume 7, No. 1 Desember 2014, h. 9.

penting dilakukan dengan alasan, *pertama*, kajian mengenai upaya pembangunan dan pemeliharaan harmoni umat beragama merupakan kajian yang selalu aktual dan kontekstual, karena kerukunan dan harmoni merupakan syarat pokok terciptanya sebuah persaudaraan dan perdamaian. Harmoni merupakan kebutuhan vital suatu komunitas yang hidup dalam sebuah masyarakat majemuk.

*Kedua*, kajian mengenai pembangunan harmoni internal umat beragama bisa menjadi model pemeliharaan kerukunan umat. Hal ini penting karena Indonesia merupakan Negara yang didiami masyarakat majemuk, beragam, baik suku, ras, agama dan keyakinan. Oleh karena itu perlu pola tertentu dalam mengelola kemajemukan tersebut agar tidak terjadi gesekan atau bahkan konflik sosial.

*Ketiga*, sebagai upaya preventif untuk menghindari terjadinya konflik horizontal antar masyarakat di desa Raman Aji kecamatan raman Utara, dalam hal ini antarumat beragama, terlebih sesama umat Islam. Jangan sampai terjadi konflik karena perbedaan keyakinan dan tatacara beribadah.

### **Kehadiran dan Eksistensi Syi'ah di Indonesia**

Syi'ah berasal dari kata *sya'a* yang berarti pengikut atau pendukung. Hal ini berlaku untuk satu orang, dua orang, sekelompok orang, laki-laki dan perempuan. Sedangkan secara terminologi, Syi'ah pada umumnya merupakan setiap orang yang setia kepada Ali bin Abi Tholib dan Ahlulbait (keluarga nabi) sehingga menjadi julukan khusus mereka. Bentuk jamaknya adalah *asyya'* dan *siya'*.<sup>13</sup> Syi'ah, dalam sejarahnya mengalami beberapa pergeseran. Seiring dengan bergulirnya waktu, Syi'ah mengalami perpecahan sebagaimana Sunni juga mengalami perpecahan mazhab.<sup>14</sup>

Sejarah munculnya Syi'ah tidak lepas dari perdebatan tentang khalifah pengganti Rasulullah. Kalangan Anshar mengklaim golongan merekalah yang berhak memegang amanat itu, sementara kalangan Muhajirin mengklaim sebaliknya. Di pihak yang lain, kelompok yang mendukung 'Ali ibn Abi Thalib yang didukung bani Hashim, Al-Miqdad ibn al-Aswad, Salman al-Farisi, Abu Dhar al-Giffari yang mengkrystal muncul ketika akhir pemerintahan 'Uthman ibn 'Affan, dan berkembang pesat ketika 'Ali ibn Abi Thalib memegang kekuasaan sebagai khalifah.<sup>15</sup>

Awalnya, Syi'ah bukan mazhab dalam konteks keagamaan melainkan muncul sebagai kekuatan politik yang beranggapan bahwa 'Ali ibn Abi Thalib adalah seorang yang dirampas kepemimpinannya oleh Abu Bakr, 'Umar, dan 'Uthman. Namun pada perkembangannya kelompok ini memiliki pandangan

<sup>13</sup> Muhammad Al-Musawi. *Mazhab Syi'ah: Kajian Al-Qur'an dan Sunnah* terj. Tim Muthahari Press (Bandung: Muthahari Press, 2001) h. 56. Anonim, *al-Syiah>bah*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Sya>milah al-Is}da>r al-S}a>ni>*, 2005), I/190.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Sabir Tuaimah sebagaimana dikutip Slamet Mulyono, "Pergolakan Teologi ...", h. 247.



keagamaan di bidang akidah dan hukum, yang kemudian berkembang menjadi suatu aliran besar dengan berbagai sekte.<sup>16</sup>

Menilik sejarah Syi'ah di Indonesia, memiliki alur yang sangat abu-abu. Pasalnya banyak sekali klaim-klaim sejarah yang dimotori oleh Syi'ah, disajikan dalam bentuk sangat menarik, tetapi faktanya bersembunyi dibalik topeng wajah buruknya. Sampai hari ini, ada beberapa pihak menyimpulkan bahwa Syi'ah datang pada abad 12 Masehi yang dibawa oleh bangsa Persia, ada juga klaim bahwa itu dari bangsa Arab secara langsung. Tapi, semua pelik di atas akan kembali pada 1 muara, bahwa Syi'ah datang ke Indonesia dibawa langsung oleh Syi'ah. Bukan para Sufi, maupun saudagar. Tapi, hal ini kemudian dianulis dengan literasi taqiyyah versi Syi'ah, mereka mengevaluasi bahwa Syi'ah dibawa oleh orang-orang bermadzhab Syafi'i.<sup>17</sup>

Jalaludin Rakhmat-pendiri Yayasan Muthahari Bandung dan Ketua Dewan Syuro Ikatan Jemaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) menyebut, bahwa Syi'ah sebagai sebuah kelompok untuk pertama kalinya muncul di Bandung (Tempo 2012). Dia membedakan kemunculan Syi'ah di Nusantara pada beberapa fase. Menurutnya, Islam yang pertama kali masuk ke Aceh sekitar abad ke-8 atau berada pada periode kekuasaan Dinasti Abbasiyah. Ketika itu, orang Hadramaut dari Arab masuk ke Aceh untuk berdakwah, tapi mereka tidak menunjukkan dirinya Syi'ah, melainkan ber-taqiyyah (berpura-pura) menjadi pengikut mazhab Syafi'i. Dalam pandangannya, hal ini menjadi alasan bahwa secara kultur Nahdlatul Ulama adalah Syi'ah, tapi tidak pernah ada sejarah yang merekam jejak mereka. Karenannya, para ahli menganggap tidak ada Syi'ah masa itu. Masa tersebut dianggap sebagai fase pertama dari masuk Syi'ah di Nusantara. Pandangan ini memang berbeda dengan teori lain yang menyatakan justru pengikut Sunni yang lebih dulu masuk ke Nusantara. Para peneliti sendiri berselisih mengenai kepastian hal ini.<sup>18</sup>

Pada penyebaran gelombang kedua, Syi'ah masuk sekitar 1982. Berawal dari revolusi Islam di Iran pada 1979-1980-an, yaitu peristiwa perebutan kekuasaan di Iran dari pemerintahan otokrasi, Mohammad Reza Shah Pahlavi yang dilakukan ulama populer Ayatullah Rohullah Khomeini. Memanfaatkan momentum kelahiran Iran sebagai "negara Syi'ah" dan euforia revolusi yang menggunakan Islam sebagai dasar perjuangannya, Syi'ah di dunia Islam, tidak terkecuali Indonesia mulai berani menunjukkan jati dirinya. Gerakangerakannya pun mulai tersusun secara sistematis dalam kerangka kelembagaan atau organisasi-organisasi yang pahamnya berafiliasi terhadap Syi'ah. Hanya saja, ini

<sup>16</sup> Mushthafa Muhammad al-Shak'ah sebagaimana dikutip Slamet Mulyono, "Pergolakan Teologi Syi'ah-Sunni Membedah Potensi Integrasi dan Disintegrasi dalam *ULUMUNA Jurnal Studi Keislaman* Volume 16, Nomor 2 (Desember) 2012 h 248.

<sup>17</sup> Kusnandar Putra, *Episode Krusial Sejarah Syi'ah di Indonesia*, Dalam <http://sejarah.kompasiana.com/2013/06/23/episode-krusial-sejarah-Syi'ah-di-indonesia-571432.html> Edisi 23 Juni 2013, diunduh 13 Maret 2015.

<sup>18</sup> Jalaludin Rahmat, sebagaimana dikutip Anik Farida, "Anik Farida, "Respon Organisasi..., h. 162.



tidak berarti bahwa sebagai sebuah paham, Syi'ah baru ada pasca 1979. Revolusi yang dipimpin Khomeini ini menarik perhatian mahasiswa Indonesia. Keberhasilan gerakan revolusi Iran menginspirasi gerakan Islam di Indonesia yang selalu gagal dalam pertarungan politik (van Bruinessen 1992).<sup>19</sup>

Tahun 200 bisa dikatakan sebagai tonggak kebangkitan gerakan Syi'ah di Indonesia ketika Jalaludin Rakhmat bersama jamaah Syi'ah di Bandung mendeklarasikan berdirinya Ikatan Jamaah Ahli Bait Nabi (IJABI) pada 1 Juli 2000. Berdirinya IJABI menandakan kepercayaan diri penganut Syi'ah di Indonesia untuk menunjukkan eksistensi mereka. Tentu saja, mereka telah berhitung soal pengikut yang kelihatannya sudah cukup untuk menopang tegak dan berkembangnya Syi'ah di Indonesia. Hal itu dibuktikan hingga saat ini tetap eksis berdiri. Bahkan tidak lama setelah itu sejak tahun 2006 selalu digelar Sillaturrahmi Nasional Jamaah Syi'ah yang akhirnya merekomendasikan berdirinya Ormas Syi'ah ABI (Ahlul Bait Indonesia).<sup>20</sup> Hal ini menjadi bukti bahwa kaum Syi'ah semakin berkembang di Indonesia, dan bahkan semakin pesat.

IJABI pada dasarnya juga merupakan gerakan keagamaan yang berusaha menterjemahkan realitas kehidupan keagamaan di Indonesia, baik simbol maupun substansinya *ahlulbait* adalah keluarga Imam Ali dan pendukungnya atau bani hasyim dan para pengikutnya. Pendirian IJABI didasarkan pada pengembangan ajaran Islam dari sudut pemahaman *ahlulbait*.<sup>21</sup>

### Konstruk Paham Agama Masyarakat Lampung Timur

Umumnya, masyarakat muslim Lampung Timur termasuk masyarakat desa Raman Aji secara aliran aqidah mengikuti aqidah Ahlussunnah wal Jamaah, atau Asy'ariyah Abu Hasan al-'Asy'ari. Sementara dalam hal fiqih mengikuti fiqih madzhab Imam Syafi'i.<sup>22</sup> Sedangkan dalam hal aliran *thoriqah*<sup>23</sup> mereka mengikuti aliran *thariqoh Qadiriyyah Naqashabandiyah*.

<sup>19</sup>*Ibid.*

<sup>20</sup> Tiar Anwar, "Deligitimasi al-Kaafi TAqiyah Model Baru Syi'ah Indonesia" dalam buku Amin Muchtar, *Hitam di Balik Putih (bantahan terhadap Buku Putih Madzhab Syi'ah)*, (Jakarta: Al-Qalam, 2014), h. 57-58.

<sup>21</sup> Lebih lanjut baca Wakhid Sugiyarto, "Ikatan Jama'ah Ahlul (IJABI) Kota Bandung-Jawa Barat" dalam Nuhrison M. Nuh dan Achmad Rosidi (Editor), *Kasus-Kasus Aliran atau Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*, (Jakarta: Balitbang Kementerian Agama Republik Indonesia, cet. II., 2009), h. 179.

<sup>22</sup> Madzhab secara etimologi berarti jalan dan tempat untuk pergi. Kemudian di kalangan fuqoha' menjadi istilah yang umum dipakai untuk menyebut suatu pendapat yang dipegangi dan diamalkan oleh ulama tertentu dalam hukum-hukum ijthadi. (Anonim, *Mawa'hib al-Jali>l fi> Syarh> Mukhtashar al-Syaikh al-Khali>l*, (CD *al-Maktabah al-Sya>milah al-Is>da>r al-S>a>ni>*, 2005), I/80.) Ibrahi>m Mus>t>afa> dalam kitab *al-Mu'jam al-Wa>si>t>* menyebutkan bahwa mas>dar kata dzahaba adalah *dziha>b*, *dzuhu>b* dan *madzhab* yang berarti telah lalu, sudah lewat dan mati, yang juga berarti jalan yang diikuti. (Ibrahi>m Mus>t>afa>, Ahmad al-Zayya>t, H>a>mid bin Abdul Qa>dir dan Muh>jammad al-Najja>r, *al-Mu'jam al-Wa>si>t>*, (CD *al-Maktabah al-Sya>milah al-Is>da>r al-S>a>ni>*, 2005), I/657). Sesuai dengan makna dasarnya, para pakar syariah mendefinisikan Madzhab sebagai sekumpulan pemikiran-pemikiran mujtahid di bidang hukum-hukum syari'at yang digali dengan menggunakan dalil-dalil secara terperinci (*tafs>li>*), kaidah-kaidah dan ushul,

Pemahaman aqidah dan fiqih tersebut mereka dapatkan dari Pondok-pondok Pesantren yang ada di Lampung Timur, seperti pondok pesantren Miftahul Ulum yang didirikan dan diasuh oleh KH. Mahfud Tamami, Pondok Pesantren Darussalamah yang didirikan dan diasuh oleh KH. Ahmad Shodiq, Pondok Pesantren Tribakti dan pesantren lainnya. Kitab-kitab tauhid yang diajarkan adalah kitab-kitab tauhid yang masuk aliran As'ariyah, seperti kitab '*Aqidat*l '*Awam*, *tijan al-Durari*, *Jawahirul Kalamiyah fi Idohil Aqidah al-Islamiyah* dan sejenisnya sementara pemahaman dalam bidang fiqih kitab yang dikaji dan menjadi rujukan adalah mulai dari *Sulam al-Taufiq*, *Fathul Qarib*, *Kifayatul Akhyar*, *Fathul Mu'in*, *Fathul Wahhab* dan seterusnya. Kajian fiqih yang dilaksanakan oleh Pondok Pesantren Miftahul Ulum dan tokoh agama dengan berpijak pada kitab-kitab fiqih madzhab Imam Syafi'i berkembang dalam kehidupan masyarakat dan ajaran serta paham fiqih tersebut dipegangi secara kuat dan bahkan militan oleh masyarakat Desa raman Aji. Bahkan, untuk memperdalam kajian dan pemahaman keagamaan, di antara remaja desa Raman Aji melanjutkan pendidikan agama ke Pondok Pesantren lain, seperti di Pesantren Darussalamah Braja Dewa Way Jepara dan bahkan ke pesantren di Jawa tengah seperti Asrama Perguruan Islam (API) Rejo Magelang dan pesantren di Jawa Timur.

Mayoritas masyarakat desa Raman Aji adalah pengikut Organisasi Kemasyarakatan Nahdlatul Ulama (NU), baik secara struktural maupun kultural. Namun pada umumnya mereka NU kultural yang bersumber dari tradisi pesantren Miftahul Ulum. Ada sebagian kecil masyarakat yang mengikuti organisasi Muhammadiyah dan ada juga pengikut paham Salafi dan Syi'ah. Bila dibuat persentase maka kira-kira NU 85%, Muhammadiyah 10%, Salafi Syi'ah; 5%, dan Syi'ah tidak lebih dari 0,5%.

Kuatnya pengaruh paham keagamaan masyarakat desa Raman Aji berpengaruh signifikan pada tradisi-tradisi sosial kemasyarakatan. Tradisi-tradisi khas warga NU berkembang dan dipegangi oleh masyarakat Raman Aji, seperti *Yasinan* dan *tahlilan*, pembacaan sholawat *al-Barzanji* atau sholawat *simthul al-durar*, tradisi *slametan*, dan tradisi lain yang terkait dengan ibadah dan sosial kemasyarakatan.

### **Konstruksi Paham Agama Jamaah Syi'ah Desa Raman Aji**

Paham Syi'ah yang diikuti sebagian masyarakat desa Raman Aji adalah Syi'ah Imamiah Itsna 'Asyriyyah. Syi'ah Imamiah 12 adalah sebuah kelompok yang berpegang teguh kepada keyakinan bahwa Ali adalah yang berhak mewarisi khilafah, dan bukan Abu Bakar, Umar atau Utsman r.a. Mereka meyakini adanya 12 imam.

---

serta memiliki keterkaitan antara satu dan lainnya, lalu dijadikan sebagai satu kesatuan. (Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i*, (Jakarta: Hikmah, 2008), h. 169).

Syi'ah Imamiyah adalah kelompok Syi'ah yang meyakini atas imamah Ali Ra. Ali lah yang paling berhak melanjutkan kepemimpinan setelah wafatnya Rasulullah Saw.<sup>24</sup> Mereka berkeyakinan bahwa Nabi telah berwasiat, bahwa Ali adalah sosok yang berhak meneruskan kepemimpinan Nabi Saw. mereka juga meyakini bahwa setiap Imam berwasiat kepada salah satu anak mereka untuk menjadi pengganti dan penerus *Imamah* setelah mereka meninggal.<sup>25</sup> Kelompok Syiah Imamiyah mempunyai sebutan lain yang biasa mereka gunakan, yaitu al-Ja'fariyyah.<sup>26</sup>

Jamaah Syi'ah Desa Raman Aji mengklaim bahwa mereka adalah pengikut Syia'ah Imamiyah sebagaimana dijelaskan di atas. Mereka menamakan diri mereka sebagai Jamaah Ahlul Bait yang menginduk pada organisasi Ahlul Bait Indonesia (ABI). Wadah saluran aspirasi mereka adalah Yayasan al-Hakim Bandar Lampung. Melalui yayasan ini jamaah Syi'ah di Raman Aji menyampaikan perkembangan dan kebutuhan mereka. Salah satu aspirasi yang mereka sampaikan adalah kebutuhan mereka akan majelis ta'lim. Mereka mengajukan proposal ke salah satu organisasi Syi'ah di Negara Iran yang diajukan melalui yayasan al-Hakim dan ABI.

Jamaah Syi'ah Raman Aji pada tahun 2012 mendapat bantuan sekitar Rp. 300.000.000 untuk membangun sebuah bangunan yang pada dasarnya adalah untuk majelis ta'lim, namun karena bunyi di proposal yang diajukan adalah bangunan masjid, maka uang tersebut digunakan untuk pembangunan masjid yang dinamakan masjid al-Rasul al-A'zham.

Masjid al-Rasul al-A'zham tersebut dijadikan sebagai majelis ta'lim dan pusat kegiatan dakwah dan kegiatan-kegiatan keagamaan jamaah Syi'ah desa Raman Aji. Salah satu kegiatan yang mereka jalankan adalah pengajian rutin setiap malam Senin dan malam Rabu yang diikuti oleh jamaah Syi'ah dari lingkungan desa Raman Aji. pengajian ini sebelumnya dilaksanakan di kediaman Bapak Wakiran, tokoh Syi'ah desa Raman Aji.

Pengajian rutin yang mereka laksanakan memberikan wawasan tentang Syi'ah baik dari aspek teologis atau dasar-dasar aqidah Syi'ah maupun aspek *ubudiyah* atau *amaliyah* serta aspek sosial keagamaan. Ada beberapa perbedaan paham keagamaan mereka dengan masyarakat Raman Aji pada umumnya.

Berdasarkan wawancara peneliti dengan tokoh Syi'ah desa Raman Aji, ada beberapa perbedaan prinsipil dan *amaliyah* ibadah antara masyarakat

---

<sup>24</sup> Al-Nadwah al-'Alamiyyah li al-Syab al-Islami, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyam wa al-Madzahib wa al-Ahزاب al-Mu'asjirah*, (Digital Library, al-Maktabah al-Syamilah al-Is}dar al-Sani, 2005), XXIV/1. Baca juga 'Ali bin Nayif al-Suh}ud, *al-Mufas}sal fi Raddi 'ala al-Syubhati A'dai al-Islam*, (Digital Library, al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani, 2005), XII/184. Baca juga, 'Utsman bin Muh}ammad Ali Khamis al-Nasiri Abu Muhammad al-Tamimi, *Subha al-Syi'ah wa al-Radd 'Alaiha*, (Digital Library, al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani, 2005), I/1.

<sup>25</sup> Al-Sayyid Ha mid al-Idris, *al-Fadih Li Madzhab al-Syi'ah al-Imamiyyah*, (Digital Library, al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani, 2005), I/12.

<sup>26</sup> Anonim, Ma Dza Ta'rif 'An al-Syi'ah, (Digital Library, al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani, 2005), I/6.

umumnya dengan jamaah Syi'ah disana. Masalah prinsipil yang berbeda antara lain adalah dalam hal rukun Iman dan rukun Islam. Rukun Iman yang diyakini dan diamalkan oleh jamaah Syi'ah di Raman Aji ada lima, yaitu 1) *al-Tauhid*; 2) *al-Nubuwwah*; 3) *al-Imamah*; 4) *al-'Adalah*; 5) *al-Ma'ad*. Sementara rukun Islam yang diyakini dan diamalkan oleh mereka ada lima, yaitu: 1) puasa; 2) shalat; 3) zakat; 4) haji; 5) *al-Wilayah*.

Berkaitan dengan rukun Islam, tidak ada perbedaan yang signifikan, hanya saja ada perbedaan urutan atau hirarki rukun Islam. Dalam paham Sunni, rukun Islam ada lima dengan urutan" 1) Syahadat, 2) Shalat, 3) Puasa, 4) Zakat dan 5) haji. Sementara di kalangan Syi'ah rukun Islam adalah 1) puasa; 2) shalat; 3) zakat; 4) haji; 5) *al-Wilayah*. Aspek perbedaan pada tataran pelaksanaan rukun Islam atau ibadah antara jamaah Syi'ah dengan jamaah Sunni memang terjadi di desa Raman Aji.

Pada tataran fiqih atau *amaliyah* ibadah ada beberapa perbedaan amaliyah dengan masyarakat Raman Aji yang umumnya pengikut aqidah *ahlussunnah wal-jama'ah*. Kitab fiqih yang mereka kaji dan amalkan adalah *Fiqih Islam Berdasarkan Fatwa* yang ditulis oleh Ayatullah Sayyid Ali Sistani. Fiqih inilah yang mereka pegangi. Dalam berwudhu' misalnya, jamaah Syi'ah di sana mengusap kaki sebagai rangkaian rukun wudhu'. Sementara yang dipahami dan diamalkan masyarakat selain Syi'ah adalah dengan membasuh kaki, bukan mengusap. Pemahaman dan amalan mereka berlandaskan ayat al-Quran surat al-Maidah ayat 6.<sup>27</sup>

Amaliyah ibadah lain yang dijalankan jama'ah Syi'ah desa Raman Aji yang berbeda dengan masyarakat sana adalah ibadah puasa. Mereka menjalankan ibadah puasa mulai dari terbitnya fajar shadiq dan sampai timbulnya kegelapan malam hari. Mereka belum berbuka ketika hari masih terang atau remang-remang, meskipun sudah masuk waktu maghrib. Batasan malam menurut mereka adalah ketika suatu obyek tidak terlihat meskipun dengan jarak dekat kecuali dengan bantuan cahaya lampu. Kondisi gelap seperti ini waktunya kurang lebih 15-20 menit setelah waktu maghrib tiba. Mereka berpegang pada firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 186.<sup>28</sup>

Masalah fiqih lain adalah dalam hal shalat jama', mereka lebih longgar dalam memahami diperbolehkannya shalat jama'. Mereka memperbolehkan shalat jama' dikala sibuk atau hendak bepergian meskipun hanya dalam jarak dekat, misalnya akan pergi bekerja di sawah. Paham dan amalan ini mereka berlandaskan pada sebuah hadis yang diriwayatkan Ibnu 'Abbas.

27 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki"

28 وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

"Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam."

Perbedaan amaliyah juga terdapat dalam malan Sunnah, yaitu terkait amalan *qiyamullail* pada bulan Ramadhan. Jamaah Syi'ah berpaham bahwa tidak ada shalat tarawih, yang ada adalah shalat sunnah malam ramadhan (*sunnatu laili Ramadhan*). Jamaah Syi'ah desa Raman Aji juga berbeda memahami mengenai waktu *lailatul qodar*. Mereka berkeyakinan bahwa lailatul qodar jatuh pada tanggal 19, 21 dan 23 setiap bulan Ramadhan.

Masyarakat desa Raman Aji mengikuti pendapat bahwa *lailatul qodar* terjadi pada salah satu malam ganjil sepuluh malam terakhir bulan Ramadhan. Sementara jamaah Syi'ah, sebagaimana disebutkan di atas bahwa mereka mempercayai bahwa *lailatul qodar* terjadi diantara salah satu malam antara tanggal 19, 21 dan 23 Ramadhan.

## **Respon dan Diamika Relasi Jama'ah Syi'ah dengan Masyarakat Raman Aji**

### **a. Respon Awal Kehadiran Jamaah Syi'ah**

Jamaah Syi'ah pertama kali datang adalah sekitar tahun 2007. Pada waktu itu tokoh pemuda desa tersebut, Amin<sup>29</sup> mengikuti pengajian di daerah Fajar Isuk, Pringsewu. Pengajian tersebut diampu oleh seorang ustadz yang menjadi tokoh syi'ah, yaitu ustadz Khoiruddin. Sepulang dari pengajian tersebut Amin yang semula pemuda lulusan Pondok Pesantren Miftahul 'Ulum dan pondok Asrama Perguruan Islam Magelang berubah. Ia mulai mempelajari ajaran Syi'ah melalui buku-buku yang didapatkannya dari Ustadz Khoiruddin.

Amin juga mengajak keluarga, terutama ayahnya, Bapak Wakiran yang merupakan tokoh masyarakat yang dituakan dan juga menjadi tabib yang mempunyai banyak pasien, baik dari lingkungan Lampung Timur dan sekitarnya sampai dari daerah kabupaten-kabupaten lain. Semula, ayahnya yang juga merupakan tokoh NU di desa tersebut menentang ajaran yang dibawa anaknya. Seiring dengan berjalannya waktu, akhirnya Bapak Wakiran ikut bergabung menjadi jama'ah Syi'ah.

Setelah berhasil mengajak keluarga, Amin yang dijadikan Da'i Syi'ah mengajak para tetangga dengan cara terang-terangan di berbagai forum, termasuk forum Yasinan yang menjadi tradisi masyarakat Desa Raman Aji. Amin juga mengadakan pengajian rutin mingguan di rumah Bapaknya dengan mendatangkan tokoh Syi'ah dari Pringsewu, ustadz Khoiruddin. Banyak masyarakat Raman Aji yang mengikuti pengajian tersebut, dan akhirnya ada beberapa yang mengikuti paham dan ajaran Syi'ah.

Pada waktu masyarakat antusias mengikuti pengajian-pengajian jama'ah Syi'ah, tokoh tokoh masyarakat Desa Raman Aji tidak ikut serta. Mereka di

---

<sup>29</sup> Amin merupakan teman sepemondokan Adlil Mustofa tokoh pemuda saat mereka mondok di Asrama Perguruan Islam (API) Rejo Magelang Jawa tengah. Setelah sama-sama mondok di Magelang, mereka pulang, seiring berjalannya waktu ada perbedaan pendapat diantara mereka Amin mengikuti jamaah dan paham Syia'ah, sementara Adlil Musthafa tetap bepregang pada ajaran yang didapatkannya saat mondok, baik di pondok Miftahul 'Ulum maupun saat di API.



datangi satu persatu oleh jamaah Syi'ah, terutama oleh Amin, Bapak Wakiran, Syamsul dan Slamet. Mereka seolah "memaksa" para tokoh tersebut untuk mengikuti jamaah Syi'ah, karena bagi jamaah Syi'ah, aliran selain mereka adalah sesat dan akan mengakibatkan terjerumus ke dalam neraka. Bahkan hampir di setiap pengajian jamaah Syi'ah, mereka mengolok-olok masyarakat yang tidak hadir dalam pengajian tersebut. Bahkan hal ini juga mereka lakukan saat mengisi pengajian di Yasinan, yang *notabene* adalah forum pengajian masyarakat Raman Aji secara umum.

Di sisi lain, ada resistensi yang kuat dari sebagian Raman Aji, terutama tokoh agama dan tokoh masyarakat terhadap kehadiran paham Syi'ah di desa tersebut yang disebarkan oleh Ustadz Muhammad Amin dan pengikutnya. Mereka berpegang teguh pada paham dan ajaran agama yang selama ini mereka pegangi, terutama yang mereka dapat dari KH. Mahfud Tamimi di pondok pesantren Miftahul 'Ulum. Bahkan, begitu kuat resistensi para tokoh tersebut, sampai puncaknya Amin "dipecat" dari jamaah Yasinan, dan tidak diperbolehkan mengisi pengajian di jamaah Raman Aji.

Adanya propaganda dari jamaah Syi'ah dan resistensitensi tokoh masyarakat Raman Aji menjadikan hubungan antara tokoh masyarakat pengikut Syi'ah dengan tokoh masyarakat yang masih berpegang pada ajaran dan paham yang selama ini mereka ikuti menjadikan hubungan di antara mereka menjadi tegang dan dingin. Hubungan semacam berlangsung sampai beberapa tahun. Namun demikian, hubungan pengikut atau masyarakat yang tidak ditokohkan tidak setegang yang terjadi di antara tokoh mereka.

Ketegangan yang terjadi di antara para tokoh agama di desa raman Aji sempat diketahui oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kecamatan raman Utara. MUI menerjunkan tim untuk bertemu dengan tokoh jamaah Syi'ah di desa Raman Aji, dan meminta agar mereka mereka tidak menyebarkan paham Syi'ah terlebih dahulu, karena ada resistensi di kalangan sebagian masyarakat. Para tokoh jamaah Syi'ah juga pernah dipanggil untuk menghadap Majelis Ulama Indonesia (MUI) kabupaten Lampung Timur untuk dimintai keterangan dan penjelasan.

Ketika Da'i Syi'ah, Ustadz Muhammad Amin dipanggil menghadap MUI, ia menjelaskan bahwa apa yang diajarkannya kepada masyarakat Raman Aji tidak berbeda dengan ajaran dan paham yang selama ini dipegangi oleh masyarakat tersebut. Bahkan Amin membawa kitab fiqih *Fathul Qorib* yang merupakan kitab fiqih yang menjadi pegangan paham fiqih masyarakat Raman Aji dan membawa kitab hadis *Shohih Bukhari* dan *Shohi Muslim*.

Sikap yang diambil oleh tokoh Jamaah Syi'ah Desa Raman Aji, Amin saat dipanggil oleh MUI dengan membawa kitab fiqih *Fathul Qorib* adalah upaya untuk menyembunyikan dakwahnya, atau dalam ajaran Syi'ah dinamakan *Taqiyyah*. *Taqiyyah* adalah upaya untuk menyembunyikan paham dan ajaran serta dakwah mereka pada saat-saat tertentu untuk menghindari resistensi,



ketegangan atau bahkan konflik. *Taqiyyah* dalam ajaran Syi'ah menjadi salah satu rukun Iman.

Ketegangan di atas karena adanya stigma dari tokoh agama desa Raman Aji bahwa paham Syi'ah yang dianut oleh sebagian masyarakat desa tersebut adalah sesat. Menurut teori Goffman, kelompok yang terstigma cenderung untuk mengadopsi strategi yang masuk ke dalam sistem sosial yang didominasi oleh mayoritas. Dalam konteks tersebut, Sunnisme telah menjadi norma di dunia Muslim, sementara Shi'isme dianggap 'abnormal' sehingga kelompok Syi'ah harus menerapkan strategi tertentu untuk mendapatkan pengakuan dan rasa hormat dari mayoritas Sunni.<sup>30</sup> Namun demikian, ketegangan dan bahkan konflik masih saja terjadi antara kedua paham ini.

Adanya sikap saling antipati satu kelompok terhadap kelompok lainnya sesama umat beragama merupakan akibat dari adanya klaim kebenaran mutlak (*absolute truth claims*); klaim kebenaran mutlak harus ditujukan ke dalam diri sendiri atau interes penganut agama itu sendiri, bukan dipakai dalam menilai agama lain. Awalnya, adanya klaim ini menjadikan suatu kelompok bermaksud dan berkomitmen menjadikan kelompok lain sebagai pengikut kelompoknya, atau setidaknya mengakui kebenaran kelompok mereka.<sup>31</sup> Bila klaim kebenaran tunggal atas ajaran atau paham agama suatu kelompok terjadi, maka akan menimbulkan ketegangan dan bahkan konflik. Menurut Deny J.A, Kalau hal ini terjadi dan tetap selalu dibiarkan, maka yang terjadi adalah hukum rimba, yang kuat membantai yang lemah, yang besar menekan yang kecil, mayoritas menindas minoritas, pribumi mengusir pendatang dan berbagai bentuk penyimpangan lainnya.<sup>32</sup> Membangun kerukunan agama merupakan agenda yang tidak ringan. Agenda ini harus dijalankan dengan hati-hati mengingat agama lebih melibatkan aspek emosi daripada rasio; lebih menegaskan "klaim kebenaran" daripada "mencari kebenaran".<sup>33</sup>

Pada kasus yang terjadi di desa Raman Aji sangat jelas, bahwa pada fase awal masing-masing kelompok menunjukkan eksistensinya dengan menampilkan "kebenaran" masing-masing dan di sisi lain masing-masing mereka, terutama tokoh Syi'ah dan Sunni memonopoli klaim kebenaran ke dalam kelompok mereka. Dakwah dengan terang-terangan yang dilakukan oleh kelompok Syi'ah adalah sebagai bukti nyata bahwa mereka juga berusaha memperngaruhi masyarakat untuk mendapatkan pengikut atau jamaah dari

<sup>30</sup> Zulfan Taufik, "Kaum Syi'ah di Indonesia: Perjuangan Melawan Stigma" dalam Jurnal *Indo-Islamika* Volume 4, Nomor 1, tahun 2014, (147-152) h. 148.

<sup>31</sup> Sewang sebagaimana dikutip oleh Sagaf S. Pettalongi, "Islam dan Pendidikan Humanis dalam Resolusi Konflik Sosial", dalam Jurnal *Cakrawala Pendidikan*, Juni 2013, tahun XXXII, No. 2, (172-182), h. 174.

<sup>32</sup> Dikutip Nuha Muthoifin, "Model Penyelesaian Konflik Antar Kelompok dengan Pendekatan Mahfudzat", Prosiding *The 2<sup>nd</sup> University Research Coloquium 2015*, h. 97.

<sup>33</sup> Mursyidi Ali (Editor), *Pemetaan Kerukunan Kehidupan Beragama di Berbagai Daerah di Indonesia*, (Jakarta: Balai Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Depag RI, 2009), h. xiv.

masyarakat Desa Raman Aji yang selama ini mengikuti paham Sunni. Penyiaran paham agama yang dilakukan secara lisan dan media cetak maupun elektronik dapat menimbulkan konflik antar umat beragama. Lebih-lebih jika penyiaran agama itu diarahkan pada penganut agama lain<sup>34</sup> atau aliran keagamaan lain.

#### **b. Upaya Memahami**

Setelah beberapa tahun terjadi hubungan yang tidak harmonis di antara tokoh masyarakat dengan tokoh pengikut Syi'ah, seiring dengan berjalannya waktu akhirnya mereka memahami posisi masing-masing. Tokoh masyarakat memahami bahwa para tokoh Syi'ah tidak akan kembali pada pemahaman awal, atau keluar dari ajaran dan jamaah Syi'ah. Sementara itu, di sisi lain para tokoh masyarakat tersebut tidak akan mau mengamalkan ajaran Syi'ah. Mereka sama-sama memahami bahwa bagi kami ajaran kami dan bagi kalian ajaran kalian. Allah lah yang akan menentukan kebenaran dan tempat kembali kelak. Adanya sikap saling memahami menjadikan hubungan para tokoh tersebut tidak setegang sebelumnya, meskipun belum bisa dikatakan mencair, karena masih ada rasa untuk saling menjadikan jamaah atau pengikut di antara mereka.

Terjadinya sikap saling memahami posisi masing-masing kelompok pada dasarnya tidak terjadi secara "disengaja" dan apalagi diprogram secara sistematis. Adanya sikap saling memahami posisi masing-masing tersebut terjadi secara alami seiring dengan berjalannya waktu, yaitu sekitar lima tahun setelah terjadinya ketegangan dan hubungan yang sangat dingin di antara para tokoh Syi'ah dan tokoh agama di desa Raman Aji.

Memang waktu yang dibutuhkan tidak cepat, namun setidaknya adanya sikap saling mengerti tersebut adalah sebuah kemajuan dalam relasi sosial di desa tersebut. Kemajuan atau selangkah lebih maju dari sikap sebelumnya yang saling mencurigai dan "memusuhi" karena perbedaan pandangan dalam beragama. Bisa dibayangkan apabila hubungan antara tokoh agama dan tokoh masyarakat berlangsung tegang, saling curiga dan penuh keinginan untuk saling mempengaruhi agar mengikuti paham keagamaan satu sama lain. Masyarakat awam atau jamaah akan bingung dan atau bahkan terseret dalam konflik psikologis.

Seiring berjalannya waktu, dengan adanya sikap saling memahami tersebut malah terjadi perubahan, jamaah pengajian Syi'ah yang diadakan di kediaman Bapak Wakiran yang menjadi tokoh agama dan pengikut Syi'ah malah semakin hari semakin berkurang, bahkan ada orang yang sudah menjadi jamaah Syi'ah malah keluar dan kembali pada paham semula.

Jika Syi'ah-Sunni dalam perspektif pemikiran Islam dipandang sebagai sebuah ijtihad, maka saling tuding dan saling menyalahkan serta menganggap paham dan pendapatnya yang paling baik dan benar pasti dapat dihindari. Sehingga dapat tercipta saling pengertian dan kerjasama yang baik antara penganut Syi'ah dan penganut Sunni sebagaimana yang dilakukan oleh

---

<sup>34</sup> *Ibid*, h. xvi.

almarhum Syakh Mahmud Syaltut dan almarhum Ayatullah Bowjerdi Saleh seorang *Marja' Besar* Syi'ah. Oleh karena itu, perbedaan antara Syi'ah dan Sunni dalam perspektif Islam adalah sebagai sunnatullah yang tidak bisa dielakan dan dihindari oleh siapa pun bahkan perbedaan-perbedaan itu akan memperluas wawasan dan pengetahuan serta menjadi rahmat. Kalau disadari bahwa hasil dari sebuah pemikiran atau interpretasi, hasilnya adalah rerlatif, maka dari itu, untuk hal-hal yang sifatnya relatif tidak boleh ada pemaksaan pendapat dan merasa dia paling benar, sebab kemutlakan kebenaran itu hanya milik Allah swt., tidak milik manusia biasa.<sup>35</sup>

### c. Penerimaan

Berbagai upaya dari masing-masing tokoh untuk saling mempengaruhi tidak berhasil dan akhirnya saling memahami posisi masing-masing menimbulkan sikap saling menerima. Artinya masyarakat dan tokoh masyarakat Raman Aji menerima keberadaan paham Syi'ah yang dianut sebagian tokoh dan masyarakat untuk melaksanakan aktifitas dan kegiatan mereka secara rela. Bahkan jamaah Syi'ah membangun sebuah masjid yang letaknya kira-kira 250 meter dari masjid Desa.<sup>36</sup>

Masjid tersebut digunakan untuk aktifitas keagamaan, sholat berjamaah dan kegiatan lain. Meskipun pengikut Syi'ah tidak lebih dari 10 orang, namun kegiatan keagamaan dijalankan secara rutin. Setiap waktu sholat juga dikumandangkan adzan, dilanjutkan dengan *pujian-pujian* dan iqomah. Masing-masing jamaah melaksanakan aktifitas ibadah dan kegiatan keagamaan lain di masjid masing-masing.

Jamaah Syi'ah melaksanakan kegiatan keagamaan mereka di masjid al-Rasul al-A'zham. Masjid ini selain untuk melaksanakan shalat berjamaah lima waktu juga digunakan sebagai majelis ta'lim. Setiap habis shalat maghrib digunakan untuk *tadarrus* al-Quran. Selain itu, setiap malam Senin dan malam Rabu, masjid tersebut juga dijadikan sebagai pusat pengajian bagi para jamaah Syi'ah, tidak hanya dari desa Raman Aji, tapi juga dari desa-desa di sekitarnya di lingkungan kecamatan Raman Utara. Masjid ini juga dijadikan tempat kegiatan-kegiatan dakwah bagi jamaah Syi'ah, khususnya kegiatan pada hari-hari besar Islam dan agenda dakwah mereka yang bersifat insidentil.

Kedua kelompok paham keagamaan ini memang sudah seharusnya untuk saling memahami dan saling menerima satu sama lain. Karena keduanya bukanlah agama atau sesuatu yang mesti dipatuhi atau diikuti. Kedua kelompok ini adalah kelompok yang memahami Islam, menganalisis ajaran-ajaran Islam dengan pendekatan dan metode masing-masing, maka hasilnya adalah relatif, kebenarannya tidak mutlak, karena itu perbedaan keduanya adalah perbedaan ijtihad, dalam sebuah mazhab bukan perbedaan prinsipil, bahkan tidak dapat

<sup>35</sup> Zainal Abidin, "Syi'ah dan Sunni dalam Perspektif Pemikiran Islam", dala Jurnal *Hunafa* Vol. 3, No. 2, Juni 2006, (117-128).

<sup>36</sup> Hasil Observasi pada tanggal 17 Agustus 2015.

diingkari dalam banyak hal, terdapat persamaan-persamaan dengan keduanya atau golongan Islam lainnya, di mana sama-sama berasal dari cabang pohon yang sama. Oleh karena itu, antara Syi'ah-Sunni atau dengan mazhab lainnya tidak ada pertentangan, yang ada hanya perbedaan dalam berinterpretasi terhadap ajaran Islam.<sup>37</sup>

Berpijak pada pemikiran di atas, bila perlu, Syi'ah-Sunni harus masing-masing membuka diri terhadap kekurangan dan kelemahan masing-masing, serta sekaligus menghargai, bahkan mau menerima kelebihan masing-masing. Bahkan harus diakui, bahwa tradisi intelektual di kalangan Syi'ah lebih maju dibanding di kalangan Sunni antara lain kuatnya *ta'wil*, kuatnya interpretasi metaforis terhadap ajaran agama yang dapat dilihat dari tulisan-tulisan Ali Syariati. Oleh karena itu, orang Syi'ah lebih spekulatif daripada orang Sunni dan lebih menerima filsafat. Itulah sebabnya pada saat di kalangan Sunni filsafat mengalami kemunduran sementara di kalangan Syi'ah terus berkembang. Itu merupakan suatu *maziyah*, suatu kelebihan yang seharusnya tidak hanya dinikmati Syi'ah tetapi juga oleh Sunni.<sup>38</sup>

Kedua kelompok jamaah Syi'ah dan Sunni di desa Raman Aji setelah saling menerima harus selalu melakukan komunikasi dan interaksi yang intens. Sebagai kondisi maupun proses pengembangan pola-pola interaksi sosial, kerukunan memiliki fungsi penting bagi penguatan dan pemeliharaan struktur sosial suatu masyarakat. Kerukunan dapat menjadi katup pengaman (*safety valve*) bagi disintegrasi sosial. Kerukunan dapat mereduksi konflik, disamping secara fungsional-struktural berfungsi membangun keseimbangan masyarakat (*social equilibrium*). Kerukunan, dengan demikian berfungsi mengontrol, memelihara, menguatkan dan membangun "ikatan sosial" struktur masyarakat. Kerukunan mengontrol unsur untuk saling mengikat dan memelihara keutuhan bersama agar tetap eksis dan *survived*. Secara terinci, makna dan fungsi kerukunan dapat dipahami dalam berbagai konteks dimensi kehidupan masyarakat.<sup>39</sup>

### Upaya Harmonisasi Antara Masyarakat Raman Aji Dengan Jamaah Syi'ah

Secara umum, kehidupan masyarakat di desa Raman Aji pada dasarnya cukup kondusif. Meskipun ada perbedaan paham keagamaan antara sebagian tokoh agama, namun hal tersebut tidak berpengaruh signifikan terhadap persatuan masyarakat. Berikut peneliti akan memaparkan relasi yang terjadi antara jamaah Syi'ah dengan jamaah Sunni di desa Raman Aji dalam rangka membangun harmoni di antara mereka. Peneliti membagi relasi di antara mereka

<sup>37</sup> Zainal Abidin, "Syi'ah dan Sunni...

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Pengantar M. Atho Mudzhar dalam Mursyidi Ali (Editor), *Pemetaan Kerukunan Kehidupan Beragama di Berbagai Daerah di Indonesia*, (Jakarta: Balai Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Depag RI, 2009), h. III.

ke dalam dua jenis, yaitu relasi sosial terkait aqidah dan agama dan kedua, relasi sosial kemasyarakatan.

#### a. Relasi terkait Aqidah dan Ibadah

Hubungan atau relasi antara jamaah pengikut Syi'ah dengan masyarakat dan tokoh Raman Aji pada umumnya terjalin harmonis, hal ini karena adanya sikap saling memahami dan toleransi di antara mereka. Jamaah pengikut Syi'ah sudah dapat diterima sebagai bagian masyarakat dan tidak ada diskriminasi. Namun demikian, pada aspek-aspek tertentu, terutama dalam hal yang terkait dengan ritual atau ibadah, masih ada resistensi dari tokoh dan sebagian masyarakat. Dalam tradisi *Yasinan* misalnya, tokoh Jama'ah Syi'ah sudah tidak ikut jamaah yasinan, mereka sudah "di-blacklist" oleh tokoh agama desa Raman Aji karena membawa syiar Syi'ah kepada masyarakat jamaah *Yasinan*. Contoh lain adalah, ketika ada salah satu jama'ah Syi'ah ada yang meninggal dunia, maka yang mensholatkan hanyalah jama'ah Syi'ah, meskipun masyarakat umum juga ta'ziah. Masyarakat selain pengikut Syi'ah tidak diberi waktu untuk mensholatkan jenazah.

Tidak hanya itu, bahkan pada tataran acara-acara tertentu yang masih ada kaitan dengan ajaran agama, seperti hari besar Islam antara jamaah Syi'ah dan Sunni belum bisa membaur. Saat penyembelihan hewan qurban pada hari raya idul adha, masing-masing jamaah melaksanakan penyembelihan hewan qurban yang dilaksanakan di masjid masing-masing. Jamaah Sunni melaksanakannya di masjid kampung, sementara jamaah Syi'ah melaksanakan penyembelihan di masjid mereka, yaitu masjid *al-Rasul al-A'zham*.<sup>40</sup>

Namun demikian, pada acara-acara tertentu, seperti *slametan* yang di dalamnya ada *Yasinan* dan bacaan-bacaan *tahlil*, ketika jamaah Syi'ah diundang, mereka juga datang, bahkan mereka datang dengan senang hati.<sup>41</sup> Meskipun acara *slametan* tersebut di rumah tokoh agama yang semula bersitegang dengan mereka. Hal ini menunjukkan bahwa ada sikap untuk kembali bersatu dengan tokoh dan masyarakat Raman Aji, meskipun ada perberbedaan pada ritual-ritual tertentu.

Jamaah Syi'ah melaksanakan penyembelihan hewan qurban di kalangan mereka sendiri karena menurut mereka tidak mendapat bagian dari jamaah masjid kampung. Mereka tidak mempermasalahkannya dan memilih untuk melaksanakan penyembelihan hewan qurban sendiri dan dibagikan untuk jamaah mereka. Mereka tidak membagikan daging sampai kepada jamaah masjid kampung Raman Aji dengan alasan jumlah daging qurban yang sangat terbatas.<sup>42</sup>

Ada langkah yang sangat strategis yang dilakukan Jama'ah Syi'ah untuk menjaga kerukunan umat di Desa Raman Aji. Mereka rela untuk tidak

<sup>40</sup> Wawancara dengan Bapak H. Ali Sunardi pada tanggal 17 Agustus 2015.

<sup>41</sup> Wawancara dengan Bapak Shodaqoh pada tanggal 17 Agustus 2015.

<sup>42</sup> Wawancara dengan Ustadz Muhammad Amin dan Bapak H. Wakiran, tokoh Syi'ah desa Raman Aji pada tanggal 6 September 2015.

menjalankan sebagian keyakinan dan pemahaman agama mereka secara utuh dan apa adanya seperti yang diajarkan dalam kitab-kitab mereka. Sebagai contoh, dalam adzan sebenarnya menurut ajaran mereka setelah melafalkan dua syahadat, muadzin harus melafalkan "*hayya khoiril 'amal*" namun mereka tidak menggunakan lafadz tersebut meskipun mereka adzan di masjid mereka sendiri.<sup>43</sup> Langkah ini ditempuh dalam rangka untuk menghormati jamaah Sunni dan untuk menjaga kerukunan sesama warga desa Raman Aji.

Begitu juga saat shalat, pada dasarnya mereka tidak bersedekap saat berdiri shalat. Namun demikian, hal ini mereka lakukan hanya ketika melaksanakan shalat di rumah atau di masjid jamaah mereka sendiri. Ketika mereka shalat berjamaah di masjid kampung mereka juga bersedekap seperti jamaah kampung lainnya.<sup>44</sup> Langkah ini dilakukan juga dalam rangka untuk menghormati dan jaga kerukunan sesama warga desa Raman Aji.

Hampir semua ibadah mereka jalankan sebagaimana yang dijalankan oleh jamaah masjid kampung Raman Aji. Namun demikian, ada dua hal pokok yang tidak mereka "kompromikan dengan keadaan, yaitu masalah mengusap kaki saat wudhu dan dalam hal waktu puasa sebagaimana dijelaskan di atas. Hal ini mereka lakukan karena menurut mereka pada dua hal tersebut dalilnya adalah *qath'i* dari al-Quran yang tidak bisa ditawar-tawar dengan kondisi sosial masyarakat.<sup>45</sup>

Ada hal yang menarik dari sikap saling menghargai dan kerukunan antara jamaah Syi'ah dan jamaah Sunni di desa Raman Aji, yaitu anak-anak tokoh Syi'ah di desa tersebut belajar mengaji kepada tokoh Sunni. Anak-anak dari Bapak H. Wakiran sebagai tokoh Syi'ah di desa Raan Aji setiap hari bersekolah dan mengaji di Pondok Pesantren Miftahul Ulum yang diasuh oleh KH. Mahfud Tamami, yang merupakan guru dari para tokoh Sunni di desa tersebut.

Fakta dan data di atas menunjukkan bahwa jama'ah Syi'ah lebih mengutamakan kerukunan dan persaudaraan umat daripada menjalankan ibadah berdasarkan keyakinan dan paham mereka. Mereka rela untuk tidak menjalankan apa yang menjadi ajaran mereka demi menjaga perasaan jamaah lainnya. Sementara jamaah atau masyarakat desa raman Aji juga telah menghormati amalan-amalan dan kegiatan jama'ah Syi'ah di desa tersebut.

Tokoh Syi'ah dan tokoh Sunni yang secara personal sebenarnya tidak mempunyai konflik satu sama lain sudah seharusnya menjalin hubungan personal secara intensif agar jamaah mereka tidak terbawa dalam situasi konflik psikologis. Hubungan personal atau antar individu ini sangat penting dalam menjaga keharmonisan masyarakat. Fritz Heider, seorang ahli psikologi, dalam Teori Keseimbangan-nya (*Balanced Theory*) yang membahas mengenai hubungan-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*



hubungan antar pribadi menerangkan bahwa individu-individu sebagai bagian dari struktur sosial cenderung untuk menjalin hubungan satu sama lain. Dan menurutnya, salah satu cara bagaimana suatu kelompok dapat berhubungan adalah dengan menjalin komunikasi secara terbuka.<sup>46</sup>

#### **b. Relasi Sosial Kemasyarakatan**

Sikap dan hubungan lebih cair ditunjukkan oleh masyarakat yang berpaham Syi'ah dan yang berpaham Sunni pada tataran relasi sosial kemasyarakatan yang tidak terkait dengan aqidah dan ibadah. Mereka saling bekerja sama melaksanakan gotong royong yang biasa dilakukan masyarakat. Saat salah satu warga melaksanakan hajatan, mereka juga berbaur menjadi satu sebagaimana biasanya sebelum masuknya paham Syi'ah masuk ke desa Raman Aji.<sup>47</sup>

Sikap saling menghargai dan saling membantu, berbaur satu sama lain merupakan sikap asli yang menjadi ciri khas masyarakat pedesaan. Maka tidak terlalu mengherankan apabila perbedaan paham keagamaan tidak lantas menghilangkan sikap saling menghargai, saling membantu dan bekerja sama satu sama lainnya dalam kehidupan bermasyarakat atau biasa disebut dengan gotong-royong.

Gotong-royong dapat dikatakan sebagai ciri dari bangsa Indonesia terutama mereka yang tinggal di pedesaan yang berlaku secara turun temurun, sehingga membentuk perilaku sosial yang nyata kemudian membentuk tata nilai kehidupan sosial. Adanya nilai tersebut menyebabkan gotong-royong selalu terbina dalam kehidupan komunitas sebagai suatu warisan budaya yang patut dilestarikan.<sup>48</sup>

Di perkotaan nilai gotong-royong ini sangat berbeda dengan gotong-royong di pedesaan, karena di perkotaan segala sesuatu sudah banyak dipengaruhi oleh materi dan sistem upah, sehingga akan diperhitungkan untung-ruginya dalam melakukan gotong-royong, sedangkan di pedesaan gotong-royong belum banyak dipengaruhi oleh materi dan sistem upah sehingga kegiatan gotong-royong diperlukan sebagai suatu solidaritas antar sesama dalam satu kesatuan wilayah atau kekerabatan. Dalam hal ini Koentjaraningrat (1984) sebagaimana dikutip oleh Gurniwan Kamil P. mengemukakan kegiatan gotong-royong di pedesaan sebagai berikut, 1) Dalam hal kematian, sakit, atau kecelakaan, di mana keluarga yang sedang menderita itu mendapat pertolongan berupa tenaga dan benda dari tetanggasetangganya dan orang lain sedesa; 2) Dalam hal pekerjaan sekitar rumah tangga, misalnya memperbaiki atap rumah, mengganti dinding rumah, membersihkan rumah dari hama tikus, menggali sumur, dsb., untuk mana pemilik rumah dapat minta bantuan tetangga-

<sup>46</sup> Di kutip Linda T. Maas, dalam "Peranan Dinamika Kelompok dalam Meningkatkan Efektivitas Kerja Tim" Makalah tidak dipublikasikan, 2004, h. 1.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Gurniwan Kamil Pasya., "Gotong Royong dalam Kehidupan Masyarakat", Makalah tidak dipublikasikan.

tetangganya yang dekat dengan memberi bantuan makanan; 3) Dalam hal pesta-pesta, misalnya pada waktu mengawinkan anaknya, bantuan tidak hanya dapat diminta dari kaum kerabatnya, tetapi juga dari tetangga-tetangganya, untuk mempersiapkan dan penyelenggaraan pestanya; 4) Dalam mengerjakan pekerjaan yang berguna untuk kepentingan umum dalam masyarakat desa, seperti memperbaiki jalan, jembatan, bendungan irigasi, bangunan umum dsb., untuk mana penduduk desa dapat tergerak untuk bekerja bakti atas perintah dari kepala desa.<sup>49</sup>

Namun demikian, adanya perbedaan paham keagamaan yang muncul dalam kehidupan sosial masyarakat pedesaan mengakibatkan sikap saling curiga dan membenci dan mengganggu hubungan mereka. Ada beberapa contoh bahwa perbedaan tersebut juga mengakibatkan ketegangan dan bahkan memicu konflik horizontal. Terlebih suatu masyarakat terdiri dari multi etnik atau multi agama dan paham keagamaan. Konflik horizontal yang terjadi di kecamatan Buminabung dan Padang Ratu Lampung Tengah merupakan contoh nyata konflik horizontal yang timbul antara lain karena perbedaan etnik. Contoh disharmoni yang terjadi karena perbedaan paham keagamaan adalah ketegangan dan konflik yang terjadi di Sampang Madura yang berakhir dengan pengusiran terhadap komunitas Syi'ah dilakukan oleh warga Sampang Madura karena warga menganggap bahwa ajaran Syi'ah sangat bertentangan dengan paham Sunni. Contoh lain adalah konflik dan penganiayaan terhadap jamaah Ahmadiyah dan pembakaran masjid mereka di Sukabumi Jawa Barat oleh salah satu Ormas.<sup>50</sup>

Tidak ada perbedaan sikap antara jamaah Syi'ah dengan masyarakat desa Raman Aji pada umumnya dalam kegiatan sosial kemasyarakatan. Dalam hal bergotong royong, melaksanakan kegiatan-kegiatan desa dan aktifitas sosial kemasyarakatan lainnya. Mereka membaur dan bekerja sama dan melepaskan ego paham keagamaan mereka.<sup>51</sup>

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa sempat muncul sikap antipati dan bahkan ketegangan antara tokoh Syi'ah dan tokoh agama masyarakat Desa Raman Aji. Namun demikian hal tersebut tidak lantas mengakibatkan terganggunya hubungan sosial antarjamaah. Setelah terjadi ketegangan lalu hubungan di antara para tokoh paham keagamaan di sana mulai membaik, maka

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Berdasarkan hasil penelitian Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) *Wahid Institute* (WI), dalam tiga tahun terakhir terjadi eskalasi kekerasan (radikalisme) kebebasan beragama dari 64 kasus pada 2010 menjadi 92 kasus pada 2011 (*Pikiran Rakyat*, (13 Juni 2012, h. 1). Pelanggaran yang terjadi berupa pelanggaran atau pembatasan aktivitas keagamaan atau kegiatan keagamaan kelompok tertentu, intimidasi dan ancaman kekerasan yang dilakukan aparat negara, pembiaran kekerasan, kekerasan dan pemaksaan keyakinan, penyegelan dan pelanggaran rumah ibadah, serta kriminalisasi atau viktimisasi keyakinan. Di Jawa Barat terjadi 105 kasus (57 persen), Jawa Timur 17 kasus (9%), Jawa Tengah 15 kasus (8%), DKI Jakarta 13 kasus (7%), dan Riau 9 kasus (5%). (Dadang S. Anshori, "Wacana Keagamaan Syi'ah-Sunni dalam Majalah *Tempo* dan *Suara Hidayatullah*", dalam *Jurnal LITERA* Volume 13, Nomor 1, April 2014 (14-28), h. 15).

<sup>51</sup> *Ibid.*

para tokoh di masing-masing pihak, baik pihak Syi'ah (pendatang) maupun Sunni yang merupakan mayoritas di desa Raman Aji tidak mendoktrin jamaah mereka untuk fanatik buta. Lebih dari itu, tidak ada anjuran atau tuntunan dari para tokoh tersebut untuk hidup saling memusuhi orang yang berbeda paham keagamaan. Para tokoh agama sadar dan paham akan posisi masing-masing, mereka tidak mengajarkan kebencian terhadap orang lain yang berbeda paham. Karena fanatik buta dan kebencian sama sekali tidak akan mendatangkan kebaikan bagi siapa pun, yang lahir dari kebencian adalah permusuhan yang akan dapat menyulut konflik.

Fakta di atas menunjukkan bahwa, adanya perbedaan paham keagamaan pada sebagian masyarakat dan tokohnya tidak berpengaruh pada relasi sosial kemasyarakatan. Mereka saling bekerja sama dan saling membantu seperti biasa. Pada tataran ini, seolah tidak ada resistensi sama sekali antara satu jamaah dengan lainnya. Hubungan dan relasi sosial sangat cair. Langkah-langkah dan sikap untuk menjaga persaudaraan dan persatuan masyarakat desa Raman Aji lebih dikedepankan daripada mengikuti ego paham mereka masing-masing, sehingga tercipta harmoni di antara mereka.

### Penutup

Berdasarkan kajian yang dilakukan peneliti pada bab-bab sebelumnya, peneliti memperoleh kesimpulan bahwa respon tokoh agama desa Raman Aji terhadap kehadiran paham Syi'ah dapat dikelompokkan pada tiga fase, yaitu respon awal yang sangat resisten, fase kedua adalah ada upaya memahami dan fase ketiga adalah menerima. Pada fase awal ada resistensi yang kuat dari sebagian Raman Aji, terutama tokoh agama dan tokoh masyarakat terhadap kehadiran paham Syi'ah di desa tersebut. Fase kedua adalah adanya upaya memahami. Setelah beberapa tahun terjadi hubungan yang tidak terlalu harmonis di antara tokoh masyarakat dengan tokoh pengikut Syi'ah, seiring dengan berjalannya waktu akhirnya mereka memahami posisi masing-masing. Tokoh masyarakat memahami bahwa para tokoh Syi'ah tidak akan kembali pada pemahaman awal, atau keluar dari ajaran dan jamaah Syi'ah, di sisi lain, para tokoh masyarakat tersebut tidak akan mau mengamalkan ajaran Syi'ah. Fase ketiga adalah upaya tokoh dan masyarakat desa Raman Aji untuk menerima kehadiran paham Syi'ah. Berbagai upaya dari masing-masing tokoh untuk saling mempengaruhi tidak berhasil, akhirnya mereka saling memahami posisi masing-masing menimbulkan sikap saling menerima. Artinya masyarakat dan tokoh masyarakat Raman Aji menerima keberadaan paham Syi'ah yang dianut sebagian tokoh dan masyarakat untuk melaksanakan aktifitas dan kegiatan mereka secara "rela". Bahkan jamaah Syi'ah membangun sebuah masjid yang letaknya kira-kira 250 meter dari masjid Desa.

Upaya membangun kehidupan yang harmonis antarpaham keagamaan merupakan tanggung jawab bersama yang melibatkan sebanyak mungkin pihak,

institusi, atau elemen masyarakat. Namun demikian, pihak yang paling bertanggung jawab untuk menjaga dan meningkatkan harmonisasi adalah para tokoh paham keagamaan tersebut. Dalam konteks upaya harmonisasi antara jamaah Syi'ah dan jamaah Sunni maka yang paling bertanggung jawab adalah para tokoh kedua kelompok tersebut. Para tokoh kedua kelompok tersebut sudah seharusnya menjalin komunikasi yang intens dalam rangka mempertahankan dan meningkatkan kerukunan dan keharmonisan antara jamaah pengikut mereka.

Pihak lain yang harus berperan aktif adalah pemerintah. Pemerintah melalui instansi-instansi yang terkait dengan kerukunan umat beragama juga harus bekerja secara optimal dan maksimal dalam rangka menjaga keharmonisan kehidupan umat beragama. Kementerian agama melalui Kantor Urusan Agama (KUA) dengan bekerja sama dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) harus terlibat langsung dalam upaya tersebut.

Dunia kampus melalui Dosen juga mempunyai tanggung jawab moral dan intelektual untuk turut menjaga dan meningkatkan keharmonisan antarpaham keagamaan. Kegiatan partisipatif dunia kampus yang dapat ditempuh adalah dengan menjadi inisiator diskusi-diskusi keagamaan dengan tema persaudaraan dan persatuan antara tokoh dan jamaah Syi'ah dan Sunni. Para akademisi kampus harus aktif melakukan diskusi dengan tema tersebut agar dapat meminimalisir gesekan dan perbedaan persepsi dalam wilayah sosial keagamaan dan sosial kemasyarakatan antara Sunni Syi'ah.

Semua elemen di atas akan dapat bekerja semakin efektif bila dilakukan secara bersama-sama dengan mejalin komunikasi dan koordinasi. Para Tokoh agama, Kementerian Agama, para akademisi kampus dan MUI bersama-sama melakukan kajian rutin atau diskusi keagamaan dengan tema persaudaraan dan persatuan sesama umat Islam.

## Referensi

### Jurnal :

- Dadang S. Anshori, "Wacana Keagamaan Syi'ah-Sunni dalam Majalah *Tempo* dan *Suara Hidayatullah*", dalam Jurnal *LITERA* Volume 13, Nomor 1, April 2014 (14-28).
- Hilmy Bakar Almascaty, 'Relasi Persia dan Nusantara Pada Awal Islamisasi: Sebuah Kajian Awal Pengaruh Persia dalam Politik Aceh' in *Media Syari'ah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* XV, No. 1 (2013), 53-67.
- Mohamad Suhaidi, "Harmoni Antar Paham Keagamaan (Studi terhadap Konstruksi Pemikiran Elit Agama dalam Membangun Harmonisasi Antar Paham di Madura)" dalam *Jurnal Pelopor Pendidikan STKIP PGRI Sumenep*, Volume 7, No. 1 Desember 2014.
- Sagaf S. Pettalongi, "Islam dan Pendidikan Humanis dalam Resolusi Konflik Sosial", dalam Jurnal *Cakrawala Pendidikan*, Juni 2013, tahun XXXII, No. 2, (172-182)

- Slamet Mulyono, "Pergolakan Teologi Syi'ah-Sunni Membedah Potensi Integrasi dan Disintegrasi dalam *ULUMUNA Jurnal Studi Keislaman IAIN Matarm*, Volume 16, Nomor 2 (Desember) 2012.
- Zainal Abidin, "Syi'ah dan Sunni dalam Perspektif Pemikiran Islam", dala *Jurnal Hunafa* Vol. 3, No. 2, Juni 2006.
- Zulfan Taufik, "Kaum Syi'ah di Indonesia: Perjuangan Melawan Stigma" dalam *Jurnal Indo-Islamika* Volume 4, Nomor 1, tahun 2014, (147-152).
- Anik Farida, "Respon Organisasi Massa terhadap Syi'ah di bandung Jawa Barat" jurnal *PENAMAS*, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Kementerian Agama Republik Indonesia, Volume 27, Nomor 2, Juli September 2014.

**Buku:**

- 'Ali bin Nayif al-Suh}ud, *al-Mufasssal fi Raddi 'ala al-Syubhati A'dai al-Islam*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005).
- 'Utsman bin Muh}ammad Ali Khamis al-Nasiri Abu Muhammad al-Tamimi, *Subha al-Syi'ah wa al-Radd 'Alaiha*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-S}ani*, 2005).
- Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i*, Jakarta: Hikmah, 2008.
- Al-Nadwah al-'Alamiyyah li al-Syab al-Islami, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyam wa al-Madzahib wa al-Ahzab al-Mu'asirah*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005).
- Al-Sayyid Ha mid al-Idris, *al-Fadih Li Madzhab al-Syi'ah al-Imamiyyah*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005).
- Anonim, *al-Sahabah*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005).
- Anonim, *Ma Dza Ta'rif 'An al-Syi'ah*, (Digital Library, *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005).
- Anonim, *Mawahib al-Jalil fi Syarh Mukhtasar al-Syaikh al-Khalil*, (CD *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005).
- Anonim, *Tafsir al-Wasit li al-Quran al-Karim*, (CD *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, 2005)
- Christopher M. Blanchard, "Islam: Sunni and Shiites" *Prepared for Members and Committees of Congress*, 2009.
- Ibrahim Mustafa, Ahmad al-Zayyat, Hamid bin Abdul Qadir dan Muhammad al-Najjar, *al-Mu'jam al-Wasit*, (CD *al-Maktabah al-Syamilah al-Is}dar al-Sani*, 2005).
- Kusnandar Putra, *Episode Krusial Sejarah Syi'ah di Indonesia*, Dalam <http://sejarah.kompasiana.com/2013/06/23/episode-krusial-sejarah-Syi'ah-di-indonesia-571432.html> Edisi 23 Juni 2013, diunduh 13 Maret 2015.
- Muhammad Al-Musawi, *Mazhab Syi'ah: Kajian Al-Qur'an dan Sunnah* terj. Tim Muthahari Press, Bandung: Muthahari Press, 2001.
- Mursyidi Ali (Editor), *Pemetaan Kerukunan Kehidupan Beragama di Berbagai Daerah di Indonesia*, Jakarta: Balai Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Depag RI, 2009.
- Nuha Muthoifin, "Model Penyelesaian Konflik Antar Kelompok dengan Pendekatan Mahfudzat", *Prosiding The 2<sup>nd</sup> University Research Coloquium* 2015,.

- Nuhrison M. Nuh, *Salafi Versus Non-Salafi di Kabupaten Lombok Barat-NTB*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2009.
- Sigrid Fahd, *et.al*, *Rivalries and Conflicts between Sunnis and Shi'is in the Near East*, Berlin: German Council on Foreign Relations (DGAP), 2010.
- Syahrin Harahap, dan Hasan Bakti Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003.
- Tiar Anwar, "Deligitimasi al-Kaafi Taqiyyah Model Baru Syi'ah Indonesia" dalam buku Amin Muchtar, *Hitam di Balik Putih (bantahan terhadap Buku Putih Madzhab Syi'ah)*, Jakarta: Al-Qalam, 2014.
- Wakhid Sugiyarto, "Ikatan Jama'ah Ahlul (IJABI) Kota Bandung- Jawa Barat" dalam Nuhrison M. Nuh dan Achmad Rosidi (Editor), *Kasus-Kasus Aliran atau Fahaman Keagamaan Aktual di Indonesia*, Jakarta: Balitbang Kementerian Agama Republik Indonesia, cet. II., 2009.
- Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*, Canberra: ANU Press, 2013.

**Makalah:**

- Gurniwan Kamil Pasya., "Gotong Royong dalam Kehidupan Masyarakat", *Makalah* tidak dipublikasikan.
- Linda T. Maas, dalam "Peranan Dinamika Kelompok dalam Meningkatkan Efektifitas Kerja Tim" *Makalah* tidak dipublikasikan, 2004.

**Informan:**

1. Adlil Mushtofa, tokoh agama dan tokoh masyarakat desa Raman Aji
2. Wakiran, tokoh Syi'ah desa Raman Aji
3. Muhammad Amin, tokoh Syi'ah desa Raman Aji
4. Ali Sunardi, tokoh agama dan tokoh masyarakat Raman Aji
5. Shodaqoh, Tokoh Masyarakat Desa Raman Aji



# Prinsip Manajemen Pendidikan Islam dalam Al Qur'an

Achmad Sarbanun  
STAI An Nur Lampung Selatan  
[achmadsarbanun@gmail.com](mailto:achmadsarbanun@gmail.com)

## Abstract

*Al-Qur'anul karim as a holy book of the Muslims serve as hudan in which there are various clues so that man may be a good caliph on earth. To get these instructions needed assessment of the Koran, so Muslims can benefit greatly from the content of the Qur'an which discuss complex problems that have happened, is happening, or not happening. All matters relating to human life, as well as the existence of this nature has been contained in the Qur'an. Including issues ranging from the origin of human events, to the human activities undertaken in this regard about the management of life, it is already written in the Qur'an.*

**Keywords:** *Management the Qur'an*

## Pendahuluan

Al-Qur'anul karim sebagai kitab suci kaum muslimin berfungsi sebagai "hudan" yang didalamnya ada berbagai petunjuk agar manusia dapat menjadi khalifah yang baik di muka bumi ini. Untuk memperoleh petunjuk tersebut diperlukan adanya pengkajian terhadap al-Qur'an, sehingga kaum muslimin dapat mengambil manfaat yang besar dari kandungan al-Qur'an yang kompleks membahas permasalahan yang sudah terjadi, sedang terjadi, maupun yang belum terjadi. Semua hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia, maupun keberadaan alam ini sudah termaktub dalam Al-Qur'an. Termasuk permasalahan mulai dari asal kejadian manusia, sampai pada aktivitas yang dilakukan manusia dalam hal ini tentang Manajemen dalam kehidupan, hal tersebut sudah tertulis di dalam Al-Qur'an.

Menurut Imam Al-Fakh Al-Razi mengatakan bahwa hidup adalah nikmat pertama yang dianugerahkan oleh Allah SWT kepada manusia sebelum nikmat lainnya termasuk nikmat iman lantaran tanpa kehidupan maka nikmat lainnya tidak bisa diperolehnya. Nikmat dalam hidup perlu disyukuri dengan memberdayakannya dan dikelola secara baik sehingga memiliki makna dan nilai positif semaksimal mungkin.

Pemberdayaan dan pemaknaan hidup tersebut diidentifikasi oleh Allah SWT sebagai 'imaraul ard' (pemakmuran dunia) sebagai tugas manusia dimuka bumi dalam dimensinya yang amat luas meliputi pembangunan masyarakat manusia yang kuat dan sehat secara fisik dan rohani.

Dalam pendekatan manajemen yang paling utama adalah pengorganisasian. Pengorganisasian yang baik mempunyai pijakan yang baik dan etika dalam berorganisasi. Pengorganisasian yang baik menghasilkan organisasi yang baik, mulai dari strukturnya, sumber daya manusianya, maupun aspek yang lainnya. Organisasi Islam dapat berhasil dan berjalan dengan efektif dan efisien apabila ditopang dengan adanya organisasi yang kokoh dan baik.

Namun sebaliknya, apabila organisasinya lemah dan keropos, maka pendidikan akan berjalan ibarat pepatah hidup segan matipun tak mau. Sehingga dapat dikatakan pengorganisasian juga merupakan awal mula kesuksesan suatu lembaga atau instansi pendidikan Islam. Maka dari itu, diperlukan pengorganisasian yang teori serta etikanya diambil dari Al-Qur'an dan hadits.

### Pembahasan

Manajemen menjadi sangat penting artinya dari segala aspek kehidupan. Oleh karena itu manajemen menjadi icon yang urgen baik secara individual maupun secara kelompok. Para ilmuwan bermacam-macam dalam emndefinisikan manajemen walau esensinya bermuara pada satu titik temu. Pengertian manajemen yang paling sederhana adalah “*seni* memperoleh hasil melalui berbagai kegiatan yang dilakukan oleh orang lain.” Menurut Jhon D Millet, “manajemen ialah suatu proses pengarahan dan pemberian fasilitas kerja kepada orang-orang yang telah diorganisasi dalam kelompok-kelompok formal yang mencapai tujuan yang diharapkan.” James F. Stoner, berpendapat bahwa “manajemen adalah proses perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, dan pengawasan para anggota dan sumber daya lainnya untuk mencapai tujuan organisasi yang telah ditetapkan.” Menurut George R. Terry bahwa “manejenmen adalah pencapaian tujuan yang ditetapkan terlebih dahulu dengan mempergunakan orang lain.” Berdasarkan pengertian diatas, kita bisa memetakan pengertian manajemen kepada tiga hal, yaitu: **Pertama**, manajemen sebagai ilmu pengetahuan bahwa manajemen memerlukan ilmu pengetahuan. **Kedua**, manajemen sebagai seni dimana manajer harus memiliki seni atau keterampilan *me-manage*. **Ketiga**, manajemen sebagai profesi, bahwa manajer yang profesional bisa *me-manage* secara efektif dan efisien.

Al-Qur'an adalah mukjizat terbesar bagi Nabi Muhammad. Al-Qur'an juga satu-satunya mukjizat yang bertahan hingga sekarang. Selain sebagai sumber kebahagiaan di dunia dan akhirat, al-Qur'an juga merupakan sumber ilmu pengetahuan yang tidak pernah mati. Jika dicermati, kebanyakan ilmu pengetahuan yang saat ini berkembang, sejatinya telah Allah tuliskan dalam al-Qur'an. Ada empat belas Prinsip Manajemen dalam Al Quran antara lain adalah:

#### 1. Pembagian Kerja (*Division of Work*)

Penting sekali seorang manajer dalam pandangan Islam membagi tugas sesuai dengan keahliannya/kemampuannya,kenalilah kemampuan bawahan yang anda pimpin sebelum anda memberi tugas kepada bawahan. Alloh berfirman:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۚ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ  
بِالْقِسْطِ ۚ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۚ وَبِعَهْدِ اللَّهِ  
أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِمِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٦﴾

Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, Maka hendaklah kamu Berlaku adil, Kendatipun ia adalah kerabat(mu) dan penuhilah janji Allah, yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.<sup>1</sup>

Disini seorang manajer/mudir harus dapat memilih stafnya yang sesuai dengan keahliannya, apabila salah dalam pembagian kerja maka organesasi akan terhambat dalam menuju keberhasilan.

## 2. Wewenang dan tanggung jawab (*authority*)

Manusia adalah makhluk Tuhan yang paling tinggi derajatnya dibanding dengan makhluk Tuhan yang lain. manusia dianugerahi kemampuan untuk berpikir, kemampuan untuk memilah dan memilih mana yang baik dan mana yang buruk. Dengan kelebihanannya itu, manusia hendaknya mampu mengelola lingkungan dengan baik. Kehidupan sosial manusia pun perlu dikelola dengan baik. Untuk itulah dibutuhkan sumberdaya manusia yang berkualitas. Sumberdaya yang berjiwa pemimpin, yang tidak untuk memimpin dirinya sendiri. Seperti Firman Allah:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٦١﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٦٢﴾

"Barang siapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarohpun, niscaya akan melihat (balasan) nya. Dan barang siapa mengerjakan kejahatan sebesar dzarohpun, niscaya dia akan melihat (balasan) nya pula".<sup>2</sup>

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa manajemen dalam pandangan Islam merupakan suatu aktivitas untuk mengelola sesuatu dengan penuh rasa tanggung jawab terhadap tugas masing-masing sesuai dengan kemampuannya untuk mencapai tujuan yang diharapkan.

## 3. Kepercayaan/Amanah

Seorang muslim yang menjadi pemimpin suatu negeri sangat besar dampaknya dalam mempengaruhi citra Islam. Apabila ia baik serta manah dalam memimpin, maka akan membangun penilaian publik bahwa orang Islam layak dijadikan pemimpin. Selain itu, dapat pula menambah ketertarikan pihak lain terhadap Islam. Akan tetapi, yang terjadi di neger

<sup>1</sup> Q.S. Al-an'am: 152

<sup>2</sup> QS. Al-Zalzalah, ayat 7-8

ini sangat miris dan ironis. Banyak pemimpin di negeri ini justru menjadi terdakwa dalam kasus korupsi dan kebanyakan dari mereka adalah muslim. Menyalahgunakan uang yang seharusnya untuk kepentingan rakyat berarti telah melakukan pengkhianatan terhadap amanah. Padahal Islam sangat tegas dan jelas mengajarkan kepada umatnya untuk menjaga amanah. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٥٨﴾

*"Hai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanah-amanah yang dipercayakan kepadamu sedang kamu mengetahui."*<sup>3</sup>

Seorang muslim yang menjadi karyawan atau staff di suatu perusahaan seharusnya dapat menjadi tenaga kerja yang lebih amanah dan berdisiplin daripada pihak lain. Apa sebabnya? dalam Islam menjaga kepercayaan atau amanah adalah suatu kewajiban. Islam juga mengajarkan kepada umatnya untuk bekerja dengan sebaik-baiknya dan berdisiplin dalam melakukannya. Motivasi seorang muslim ketika bekerja bukanlah semata-mata supaya atasan senang, akan tetapi didukung pula dengan keyakinan bahwa semua itu adalah bagian dari ibadah, maka seharusnya pekerja muslim punya etos kerja yang lebih baik.

Allah SWT memberikan motivasi kepada manusia yang selalu berbuat baik dengan firman-Nya:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٧٧﴾

*"Barang siapa yang mengerjakan amal shaleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik, dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan."*<sup>4</sup>

Kita tidak bisa hanya berbicara kemana-mana mengajak orang lain kepada kebaikan, jika kita tidak berusaha untuk memperbaiki diri kita terlebih dahulu. Jika kita ingin umat Islam ini maju dan menjadi umat terbaik, mari kita benahi akhlak dan berusaha memberi contoh yang baik.

#### 4. Disiplin

##### a. Disiplin dalam kehidupan pribadi

Disiplin adalah kepatuhan untuk menghormati dan melaksanakan suatu sistem yang mengharuskan orang untuk tunduk kepada keputusan, perintah dan peraturan yang berlaku. Dengan kata lain

<sup>3</sup> QS. Al-Anfal: 27

<sup>4</sup> QS. An-Nahl: 97

disiplin adalah sikap mentaati peraturan dan ketentuan yang telah ditetapkan tanpa pamrih.

Dalam ajaran Islam banyak ayat Al Qur'an dan hadits yang memerintahkan disiplin dalam arti ketaatan pada peraturan yang telah ditetapkan.

يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا



*"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".<sup>5</sup>*

Disiplin adalah kunci sukses, sebab dalam disiplin akan tumbuh sifat yang teguh dalam memegang prinsip, tekun dalam usaha, pantang mundur dalam kebenaran dan rela berkorban untuk kepentingan agama dan jauh dari sifat putus asa.

#### **b. Disiplin dalam penggunaan waktu**

Disiplin dalam penggunaan waktu perlu diperhatikan seksama. Waktu yang sudah berlalu tidak akan kembali lagi. Hari yang sudah lewat tidak akan datang lagi. Demikian pentingnya waktu sehingga berbagai bangsa di dunia mempunyai ungkapan yang menyatakan penghargaan terhadap waktu. Allah berfirman:

وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفَىٰ خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ۚ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝ وَيَلْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ۝

Artinya:

*Demi masa. Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran. Kecelakaanlah bagi Setiap pengumpul lagi pencela. Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitung.<sup>6</sup>*

<sup>5</sup> QS. An-Nisa: 59

<sup>6</sup> QS. Al-Ashr: 1-5

### c. Disiplin dalam beribadah

Menurut bahasa ibadah berarti tunduk atau merendahkan diri. Pengertian yang lebih luas dalam ajaran Islam ibadah berarti tunduk dan merendahkan diri hanya kepada Allah yang disertai perasaan cinta kepada-Nya. Sebagaimana yang tercantum dalam Al Qur'an sebagai berikut:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ

رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>7</sup>

**Ibadah dapat digolongkan menjadi 2 macam, yaitu:**

- Ibadah *mahdhoh* (murni) yaitu bentuk ibadah yang langsung berhubungan dengan Allah.
- Ibadah *ghairu mahdhah* yaitu ibadah yang tidak langsung dipersembahkan kepada Allah melainkan melalui hubungan kemanusiaan

Ibadah mahdhah (ibadah khusus) aturan-aturannya tidak boleh semaunya akan tetapi harus mengikuti aturan yang sudah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya.<sup>8</sup>

### d. Disiplin dalam bermasyarakat

Hidup bermasyarakat adalah fitrah manusia, dilihat dari latar belakang budaya setiap manusia memiliki latar belakang yang berbeda karenanya manusia memiliki watak dan tingkah laku yang berbeda. Namun dengan demikian dengan bermasyarakat mereka telah memiliki norma-norma dan nilai-nilai kemasyarakatan serta peraturan yang disepakati bersama yang harus dihormati dan dihargai serta ditaati oleh setiap anggota masyarakat tersebut. Sebagaimana yang telah dianjurkan dalam Islam untuk berlaku sopan santun dalam menghadiri majlis. Firman Allah SWT.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ

وَإِذَا قِيلَ آنشُرُوا فَأَنشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ

بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٩٠﴾

<sup>7</sup> QS.Ali Imran: 31

<sup>8</sup> Achmad Sarbanun, *Fiqh Ibadah*, (Bandar Lampung: Anugerah Utama Raharja (AURA), 2016), h.35-36



*"Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", Maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", Maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan".<sup>9</sup>*

**e. Disiplin dalam kehidupan berbangsa dan bernegara**

Negara adalah alat untuk memperjuangkan keinginan bersama berdasarkan kesepakatan yang dibuat oleh para anggota/warga negara tersebut. Tanpa adanya masyarakat yang menjadi warganya, negara tidak akan terwujud. Oleh karena itu masyarakat merupakan prasyarat untuk berdirinya suatu negara. Sebagaimana firman Allah QS. Al-Jum'ah : 9 berbunyi:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا

اَلْبَيْعَ ؕ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿٩﴾

*Hai orang-orang yang beriman, apabila (kamu) diserukan menunaikan sembahyang pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.*

Hubungan ayat di atas yang berkaitan dengan kedisiplinan yaitu apabila telah datang seruan untuk shalat, maka bersegeralah untuk menunaikan shalat dan meninggalkan aktivitas dunia (pekerjaan). Jadi setelah selesai shalat barulah kita memulai lagi untuk mencari rizki Allah yang bertaburan di muka bumi ini. Maka akan terjadilah kehidupan yang seimbang antara dunia dan akherat.

**5. Kesatuan Arah**

Kesatuan arah dalam Islam tertuang dalam Al Qur'an:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ ﴿١٠﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا

لَا تَفْعَلُوْنَ ﴿١٠﴾

*" Hai orang-orang yang beriman mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu berbuat. Amat besar kebencian disisi Alloh bahwa kamu mengatakan apa-apa yang kamu tiada kerjakan".<sup>10</sup>*

Kesatuan arah dalam manajemen Islam adalah apa yang dikatakan sesuai dengan perbuatannya, sebagai uswah/teladan stafnya bahkan tidak lepas dari pada penilaian ilahi, aktivitas muslim akan

<sup>9</sup> QS. Al-Jum'ah : 9  
QS. As-Shaf: 2-3

dibalas/diupah oleh manusia dan Allah sesuai dengan kualitas kenerjanya.

#### 6. Mengutamakan Kepentingan Umum dari pada Pribadi

Allah berfirman :

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿٦٦﴾

" Maka disebabkan rahmad dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka.Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar , tentulah mereka menjauh diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka.mohonkanlah ampun bagi mereka, dan musyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu..."<sup>11</sup>

Kalimat" urusan itu" maksudnya urusan peperangan , dan hal-hal duniawiyah lainnya (politik, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lain).

Allah berfirman :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾

" Hai orang-orang yang beriman ,bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuat nya untuk hari esok (aherat), dan bertakwalah kepada Allah sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan"<sup>12</sup>

#### 7. Bayar Upah Buruh Sebelum Kering Keringatnya (Remuniration)

Dalam konsepsi Islam, bekerja merupakan kewajiban mulia atas setiap insan agar bisa hidup layak dan terhormat. Bahkan bekerja mendapatkan posisi istimewa karena bisa melebur dosa-dosa yang tidak bisa dihapus dengan amalan ibadah lainnya. Buruh dalam Islampun memiliki posisi terhormat. Rasulullah SAW pernah menjabat tangan seorang buruh yang bengkak karena kerja keras, lalu menciumnya seraya berkata: Inilah tangan yang dicintai Allah dan Rasul-Nya"

Tolok ukur suatu pekerjaan dalam Islam bukanlah ditinjau dari segi kasar atau halus nya pekerjaan itu, tapi dilihat dari kualitas dan ketinggian mutunya. Demikian juga dengan masalah buruh, buruh yang

<sup>11</sup> QS. Ali Imron: 159,

<sup>12</sup> QS. Al-Hasyr :18

baik adalah buruh yang meningkatkan kualitas kerjanya. Dalam surat Al-An'am ayat 132

وَلِكُلِّ دَرَجَةٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رُبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

"Dan masing-masing orang memperoleh derajatnya dengan apa yang dikerjakannya." <sup>13</sup>

Mengingat pentingnya kualitas kerja ini Rasulullah pernah menyatakan dalam hadits shahihnya sebagai berikut: "Sesungguhnya Allah senang bila salah seorang dari kamu meninggikan kualitas kerjanya."

Islam bukan sekedar memberikan jaminan terhadap hak-hak buruh saja tapi juga menjamin hak-hak pengusaha pemilik kerja. Kesepakatan antara keduanya dianggap sebagai sumpah yang harus ditunaikan oleh masing-masing, juga dijadikan sebagai alat pengontrol hati nurainya dalam melaksanakan kewajibannya. Seorang buruh ketika bekerja senantiasa berpegang pada firman Allah SWT.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي

الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١٠٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.<sup>14</sup>

Allah berfirman:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١٠٩﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿١١٠﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ

وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿١١١﴾

Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang (yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi, Dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi.<sup>15</sup>

Pengusaha harus berusaha seoptimal mungkin untuk meningkatkan kesejahteraan buruh dan memenuhi semua kebutuhan primernya termasuk kebutuhan agamis, sosial, moral dan lain-lain. Islam melarang kita untuk mengeksploitasi kebodohan buruh untuk kepentingan pribadi, kelompok dan politik.

<sup>13</sup> QS. Al-An'am :132

<sup>14</sup> QS.Al-Maidah:1

<sup>15</sup> QS. Al-Muthafifin.1-3

## 8. Pemusatan

Firman Allah dalam hal ini adalah:

وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا ﴿٦٠﴾

*Dan supaya Alloh menolongmu dengan pertolongan yang kuat (banyak)".<sup>16</sup>*

Kemudian yang dilakukan Rasulullah SAW. dalam pemusatan manajemennya mempunyai wawasan yang sangat jauh kedepan demi pengembangan dan perluasan dakwah Islamiyah keseluruh jazirah arab dan keseluruh alam (*Rahmatan lil 'alamin*), antara lain langkah-langkah beliau adalah:

- Mempersatukan Muhajirin dan Anshor
- Penandatanganan piagam Madinah
- Perjanjian Hubaidiyah
- Hijrah ke Madinah

## 9. Hirarki (Tersusun Tingkatan)/Jenjang Jabatan

Jenjang jabatan harus berbeda sesuai tingkatan tanggung jawab, dikarenakan kualitas tanggung jawab berbeda-beda. Sebagaimana Firman Allah:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ خَلْقَ الذِّي وَهُوَ مُبِينٌ سِحْرٍ إِلَّا هَذَا إِن كَفَرُوا الَّذِينَ لَيَقُولُنَّ الْمَوْتُ بَعْدَ مِنْ مَبْعُوثُونَ إِنَّكُمْ قُلْتُمْ

*Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa dan adalah singgasananya (sebelum itu) diatas air, agar dia menguji siapakah diantara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika(kepada penduduk Makkah): sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati niscaya orang-orang kafir itu akan berkata: ini adalah hanya sihir yang nyata."*

## 10. Order (Tertib)

Prinsip manajemen yang ke-10 yaitu *ketertiban*. Kata dasar dari ketertiban adalah tertib, tertib adalah menurut aturan, rapi, berurutan. Pada umumnya tertib itu disebabkan karena adanya hukum peraturan dan ketentuan. Sedangkan ketertiban adalah sebuah peraturan yang mengharuskan segala sesuatunya supaya berjalan sejalan, agar tidak berantakan. Adapun ayat yang menjelaskan tentang ketertiban adalah:

وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٦١﴾ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادٍ

النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا تَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا

يَشْعُرُونَ ﴿٦٢﴾

*Dan dihimpunkan untuk Sulaiman tentaranya dari jin, manusia dan burung lalu mereka itu diatur dengan tertib (dalam barisan). Hingga apabila mereka sampai di lembah semut berkatalah seekor semut: Hai semut- semut, masuklah ke*

<sup>16</sup> QS. Al fath: 3

*dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari";<sup>17</sup>*

Dari ayat di atas dapat kita simpulkan bahwasanya orang yang tertib itu diibaratkan seperti tentaranya Nabi Sulaiman. Adapun kaitannya dengan manajemen syariah yaitu: Apabila orang yang tertib ia akan memperoleh hasil yang maksimal.

#### 11. Keadilan, Kejujuran (*equity*), Keamanan

Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil walaupun terhadap kerabat...! (QS. Al-An'am: 152)

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۚ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ  
بِالْقِسْطِ ۚ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۚ وَبِعَهْدِ اللَّهِ  
أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

*Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, Maka hendaklah kamu Berlaku adil, Kendatipun ia adalah kerabat(mu) dan penuhilah janji Allah. yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.<sup>18</sup>*

Dari beberapa ayat di atas, dapat diketahui bahwa sikap adil dan jujur sangat dibutuhkan untuk sikap seorang manajer, karena adil dan jujur akan membawa kita pada kebaikan dan keselamatan

#### 12. Stabilitas Staf

Islam menetapkan tujuan pokok kehadirannya untuk memelihara agama, jiwa, akal, jasmani, harta dan keturunan. (*Al Maalu Wal Banuuna Zinatal Hayatid Dun-Ya*) artinya: Harta anak-anak godaan/maksiat di dunia (Al- Qur'an)

"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci . Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

Taubat menghasilkan kesehatan mental, sedangkan kebersihan lahiriah menghasilkan kesehatan fisik. Firman Alloh SWT.:

<sup>17</sup> QS.An-Nahl: 17-19

<sup>18</sup> QS. Al-An'am: 152

وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ ۖ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۖ

*Dan pakaianmu bersihkanlah, dan perbuatan dosa tinggalkanlah.*<sup>19</sup>

### 13. Prakarsa (*inisiative*)

Inisiatif berasal dari kata bahasa Inggris yaitu: “inisivative” yang berarti ikhtiar atau prakarsa. Dalam hal ini yang dimaksud adalah kemauan seseorang dalam berusaha untuk mencapai suatu yang diinginkannya. Prakarsa timbul dari dalam diri seseorang yang menggunakan daya pikir. Prakarsa menimbulkan kehendak untuk mewujudkan suatu yang berguna bagi penyelesaian pekerjaan dengan sebaik-baiknya. sebagaimana dalam firman Allah diantaranya sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

*Dan dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

### 14. Semangat Kesatuan dan Semangat Korps

Setiap karyawan harus memiliki rasa kesatuan, yaitu rasa senasib sepenanggungan sehingga menimbulkan semangat kerjasama yang baik. Semangat kesatuan akan lahir apabila setiap karyawan mempunyai kesadaran bahwa setiap karyawan berarti bagi karyawan lain dan karyawan lain sangat dibutuhkan oleh dirinya. Manajer yang memiliki kepemimpinan akan mampu melahirkan semangat kesatuan (*esprit de corp*), sedangkan manajer yang suka memaksa dengan cara-cara yang kasar akan melahirkan *friction de corp* (perpecahan dalam korp) dan membawa bencana.

Pembagian atau pembidangan kerja itu harus disusun dalam suatu struktur yang kompak dengan hubungan kerja yang jelas agar yang satu akan mampu melengkapi yang lain dalam rangka mencapai tujuan. Struktur organisasi disebut “*segi formal*”

<sup>19</sup>QS. Al-Mudatsir : 4-5



وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ  
 قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ  
 يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٢٧﴾

*"Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk".<sup>20</sup>*

### Kesimpulan

Manajemen sangat erat kaitannya dengan kitab suci umat Islam Al-Qur'an. Semua dasar-dasar ilmu manajemen sudah ada dalam Al-Qur'an dan sudah diterapkan oleh Rasulullah dalam kepemimpinannya. Maka kita sebagai umat Islam harus mengikuti jejaknya dalam memimpin, baik memimpin individual diri sendiri maupun memimpin kelompok dalam organisasi. Empat belas Prinsip Manajemen dalam Al Quran kode etik yang harus dijalankan dalam organisasi juga dijelaskan dalam Al-Qur'an. Sehingga tidak ada keraguan lagi dalam menjalankan manajemen yang berlandaskan Al-Qur'an atau manajemen Islami. Maka sebagai umat Islam dalam bidang keilmuan harus memperkenalkan kembali kepada umat Islam lainnya tentang prinsip manajemen Islam yang telah di terapkan Rasulullah sejak dahulu ini. Agar terciptanya kedamaian dan kesejahteraan bersama.

### Referensi

- Inggi H Achsin, *Konsep Praktik Manajemen Portofolio Syariah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 2003.
- Eriyono. "Perkembangan Manajemen dalam Prespektif Islam" <http://eriyonoyon.blogspot.com>, 2012.
- Y,Hefni "Manajemen dalam Prespetif Islam" <https://hefniy.wordpress.com>, 2008.
- Muslich. *Bisnis Syariah Prespektif Muamalah dan Manajemen*. Yogyakarta: Unit Penerbit dan Percetakan Sekolah Tinggi Ilmu Manajemen YKPN, 2007.
- Pandu Umat, "Memahami Manajemen dalam Prespektif Islam" <https://panduummat.wordpress.com>, 2011.
- Saifullah, Muhammad. *Etika Bisnis Islam dalam Praktek Bisnis Rosulullah*.
- Sofyan, Riyanto. *Bisnis Syariah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 2011.

<sup>20</sup> QS, Ali Imron: 103



## The Ancient Malay Book in The Glory of Islam

Thobibatussaadah

Abdul Mujib

Ahmad Madkur

Institut Agama Islam Negeri Metro

[abdul.muji1082@yahoo.com](mailto:abdul.muji1082@yahoo.com),

### Abstract

*The study of the syntactic influence of Arabic toward Indonesian (Malay) language in the 19<sup>th</sup> century, is rather difficult to find. In fact, the 19th century is a very important century in the phase of grammar assessment of Indonesian (Malay) grammar, because in this phase began many books of grammar and Malay dictionary, both written by the European, as well as by Malays like Raja Ali Haji. There is a fundamental difference between a grammatical book written by a Dutchman and a Malay. Books written by Europeans are very European centric, while books written by Malays are very Arab centric. In fact, since Islam entered the archipelago, the influence of Arabic syntax is deeply felt in the archives of the archipelago, especially religious texts. The fact that the influence of Arabic is strong enough against Malay syntax is also what prompted Ronkel to write an article entitled "Over Involed der Arabische Syntaxis op de Maleische". Bustan al-Katibin is the first book written by a Malay man, which very clearly shows the Malay language's influence. The influence is not only in vocabulary but also in the structure and rules of grammar.*

**Keyword:** Ancient Malay, Structure and Grammar

### Introduction

The interest and intellectuality of Raja Ali Haji (hereinafter abbreviated as King) in various fields, is very obvious when considering his diverse works. This also seems to make the researchers at first difficult to establish in what field King as a figure is. In order to avoid misjudgment, the researchers judged it as the most astute author of the nineteenth century. Windstedt calls him the greatest Malay writer of the nineteenth century. Putten and Al Azhar rated King as the most prominent 19th-century Malay writer.

Nevertheless, there are four main areas that seem to be of interest to King when further examining his works: history, literature, Islamic law, and language. King began to be known science community through Gurindam Twelve and its magnum opus, *Tuhfat al-Nafis*. The works of King-which according to the records of Hamidy numbered 13 books, while according to Heer totaling 12 books-themselves have attracted many experts to examine them, albeit with different portions.

Of the numerous works, two of which show a great interest of KING in Malay language, namely Bustanul Katibin and Kitab Pengetahuan Bahasa. These two works are each the first work in Malay linguistic sciences. Bustanul Katibin is considered the first grammar book, while *Kitab Pengetahuan Bahasa* (the Language Book) is rated as the first monolingual dictionary in Malay language.

### *The Eyes of Researchers*

As mentioned in the previous section, there are two works of King related to the language: *Bustanul Katibin* and *Kitab Pengetahuan Bahasa*. However, it is unfortunate to see not much in-depth review of both works. The two works only caught the interest of the researchers after Kridalaksana dealt heavily in his 1978 essay, although earlier the name King as a Malay-language expert has been alluded to by other experts, such as Ronkel (1870-quoted from Putten and Al Azhar, 2007: 47) Teeuw (1961) and Za'ba (cited by Osman 1976). In fact, according to Kridalaksana in 1996 at the Raja Ali Haji Day Symposium, Raja Ali Haji's work in the field of linguistics needs to be reviewed scientifically to gain a deeper insight into Malay, whose results can be used for the development of Malay, either as a regional language As well as the forerunner of Indonesian language.

Specifically about the BK that will be of concern to this research, in fact the importance of BK as the first Malay grammar book written by the Malays themselves, should have been able to realize when van Ronkel translated this work into Dutch with the title "De Maleische schriftleer en spraakkunst Getiteld Boestanoel Katibin, door Radja Ali Hadji "contained in TBG, XLIV, 1900, p. 512-581. The translation at least indicates that there are important things that must be presented to the Dutch academic audience of Malay enthusiasts from BK. In other words, KING in BK contributes greatly to Malay language knowledge.

As regards the contribution of KING in the field of language, there are indeed two groups: critical groups and appreciative groups. The critical group was pioneered by Za'ba, while the appreciative group was pioneered by Kridalaksana. Related to the critical group, there is not much information, such as Osman (1976: 83-84) which quotes Za'ba following: "... Arabic rules and Arabic titles are widely used on nahu and others, whereas language Malay there is its own custom .... "Another critical opinion came from Wall (1870: 571), as quoted Kridalaksana (1984: 199) who says, " ... I deeply regret not being able to give a good contemplation of its grammar .. "

Regarding the appreciative group, it can be placed here the writings of Kridalaksana (1978, 1982, 1984) who find it unfair for people who judge KING's grammar as an unscientific work. According to him, the scientific work of a customized era. In addition, it is also unfair to criticize KING who uses Arabic grammar theory to decipher the Malay grammar, since the Dutch who write Malay grammars also base their studies on Latin grammar. Nevertheless, Kridalaksana himself also studies the work of KING in modern linguistic reviews, while KING uses traditional Arabic grammar tools (nahwu). Therefore, Kridalaksana's explanation is sometimes not entirely consistent with KING's grammatical rules, such as the question of why early morning and cafeteria are categorized as fi'il by KING (Kridalaksana, 1978: 31). In fact, the word is indeed a

translation of *ashbaha* and *amsā* which is in Arabic including *fi'il* category (Ni'mah, tt: 36).

In spite of that, Kridalaksana's appreciation is also seen when mentioning BK has shown that Arabic grammar has influenced the world of language and the Indonesian teaching world (Kridalaksana, 1978: 31). His appreciation of KING's work also makes Kridalaksana mention KING as a linguist and the linguistic terms he uses have been included in the Linguistic Dictionary (Gramedia, 1983); Also in the chart that puts the position of KING in the study of Malay-Indonesian.

### Some Notes on the Bustan al-Katibin Grammar

As a grammar book, BK actually has provided very clear guidelines, for example, is adequate. In fact, in every passage there is an instruction "and make it yours to the rest of the things on that sort of thing." It also shows that BK is also intended as a textbook. This also makes some experts initially think this book is didactic book.

There are some notes on the subject of Malay grammar made in BK. First, it seems that Malay words or phrases are translated into Arabic, then classified according to Arabic grammar rules. This seems to be deliberate by KING as part of its jargon campaign "language indicates language". He seems to want to contrast the grammar he made with the Dutch version of the Malay grammar. Arabic is chosen on the basis of scientific access. Secondly, in some cases, KING seems to "impose" the Arabic rule into Malay. However, it should also be realized that such "coercion" is not only done by KING, since such "coercion" models have actually been the hallmarks of traditional grammar, which tend to be pedagogical and prescriptive (Kridalaksana, 2002: 13).

In the case of words classified as *ism*, for example. KING cannot be considered wrong just because that in modern Indonesian language categorized particles. Especially when considering that time there is no book of Malay grammar as the main guideline. Another example is the case of the Zaid in a Zaid slave who is classified as *ism idafat*. This cannot be said to be completely wrong. According to Kridalaksana (1991: 311), this is similar to the case of *mijn* and *zijn* or my or his as a possessive pronoun which in the case of Indonesian by some experts equated to me or it. Whereas in the Indonesian language belongs expressed in word order. Thirdly, KING actually did borrow the Arabic concept that happened to be established earlier to enter the case of Malay language. Regarding the division of word classes, the division of *ism*, the division of *fi'l*, in my opinion what is done by KING is right. Because, the case can be found in Malay. However, not all KING grammar concept loans are correct, and this is partly realized by KING, as in the case of *majrur*. However, this must also be carefully examined, so we can judge more just fair about the figure of KING.

### **Penyengat Island as the Center for Malay Language and Culture 19th century**

In addition to the context of the linguistic situation of the nineteenth century, it is also worth noting that the condition of Penyengat Island is very conducive, allowing KING followed by later writers, to lay the groundwork for the use of written Malay. This condition is also supported by the Riau-Lingga Kingdom who founded the Mathba'ah Riauwyah in 1886. In fact, besides writing various books, the writers from Penyengat Island also managed to publish an Islamic cultural magazine named *Al Imam* published in Singapore on In 1906. The person behind this *Al Imam*, according to Putten (personal communication via e-mail dated May 27, 2009) is Syed Sheikh Al-Hadi who was born in Melaka and "entrusted" to the family of the king in Penyengat (Raja Ali Kelana). The magazine itself is strongly influenced and even often cites the thought of religious renewal of Muhammad Abduh and several other writings published by *al-Manar* magazine (Palawa, 2003: 96). The birth of *Al Imam* magazine itself became an important starting point for the development of Malay journalism.

The introduction of modern technology is well aware of its importance to KING and the author of Penyengat island afterwards to maintain their position as Bugis people who settled in Riau. According to Putten (2001: 343), the authors' intention to write many works is to legitimize their existence in Riau and facilitate the integration of the Bugis into the Malay community. This also makes KING write *Tuhfat al-Nafis* and *Salasilah Melayu and Bugis*, which according to Putten shows that there is an open conflict between the two ethnic groups.

Interethnic conflict itself actually boils down to the strategic position of Penyengat Island at that time. The position of Penyengat Island as the center of economic and trade activity at that time, as informed by Hamidy (1985: v), shows that Penyengat Island allows for contact with the outside world, especially the Islamic world (Ikram in Junus, 2004: 327). Relations with the Dutch that tend to be conducive, also allow the development of Penyengat Island as the center of language and culture.

Relations with the Middle East also enabled the educated people of Penyengat Island to be influenced by the Islamic reformist movement at that time. This also supported the ability of the royal party who successfully brought the scholars of the Haramaian, which also gave a profound influence for the people of Riau-Lingga Kingdom. In fact, Junus (1998: 39) said that KING itself gets upbringing from prominent figures who come from various regions.

The Malay Culture Center on Penyengat Island focused on Islamic studies also attracted scholars from Java, Madura, Kalimantan, South Sulawesi, and the Middle East, to come to this region (Palawa, 2003: 96). They come to teach and learn. This is because the island of Penyengat when it became a place of language and literature maintained and developed in a vibrant and touching all circles. Not surprisingly, this area was once the Center for Malay Language and Culture in the 19th century until the first quarter of the 20th century, pioneered by KING



and continued by the intellectuals of this region who formed a group called Rusydiah Klab

### **Political Language of Raja Ali Haji**

The bad maneuvers and imperialist minds who wanted to standardize things to their own interests were finally kissed by the natives. System and regulatory recognition, including in the sphere of language, fosters resistance, even armed struggle. The establishment of a colonial government system in the nineteenth century triggered the Pattimura resistance in Maluku, the Diponegoro resistance in Java, the Aceh War, and the Padri War in Sumatra. In addition to some areas that later entered the territory of Indonesia, some areas that will enter the territory of Malaysia, also emerged resistance movement, such as in Perak, Pahang, and Trengganu.

Another softer and soft-armed opposition also emerged from the indigenous population. The hegemony of literary and grammatical theories written by Europeans for the benefit of imperialism, tried to be undermined. KING is the most important figure in the resistance of this model. Tuhfat al-Nafis (1868) has created a new model of literature, which received high appreciation from Malay literary scholars (Collins, 2005: 79). BK (1850) became the first grammar book written by a country boy, which has a different style to the grammar book contained by Europeans. The same is true of the Book of Language Knowledge (1858), which makes the first Malay-language monolingual encyclopedic dictionary, which is also distinct from the dictionaries generally made by the Europeans. Linguists from Europe emphasized the European style in their study of Malay, while KING revealed an Arabic style in the study.

This distinction seems to have been deliberate by KING who wanted to show Malay as Malay identity (Hamidy, 1996: 20-21). In fact, Wahid (2009) called KING has "liberated" Malay from the influence of Dutch language. Such an assertion is obviously grounded because during the transition from Dutch position to merchant into colonial in the late 18th century, the Dutch were confronted with three choices (Junus, 1969, cited Hamidy, 1996: 19): (1) using Dutch; (2) using local language; (3) using Malay language. For the sake of his colonization, of course the Dutch wanted to use the Dutch language, but this desire is not an easy thing. The second choice would be difficult for the Dutch. Finally, the choice falls on the use of Malay, which is relatively easier. In fact, according to Teeuw (as quoted Hamidy, 1996: 20), the Dutch gave only two choices: using Dutch or regional languages. In reality, however, more Malay is used. However, Malay is positioned as a second language after Dutch (Junus, 1969: 39 and Hamidy, 1996: 20). The Dutch themselves continue to regard Dutch as higher than Malay, although Dutch has never been the official language of the archipelago (Putten, personal communication via e-mail dated May 27, 2009) and is not used by any other than theirs.

Such language politics is not without planning. The Dutch deliberately planned this language policy for the benefit of his imperialism. In those days, although Malay was widely spoken, there was no attempt by the natives to take care of it seriously. Only after KING wrote BK (1850), the fundamentals of Malay language development and maintenance began to receive the attention of indigenous educated people. In other words, KING has made efforts to stem the politics of European language, especially the Dutch, with the politics of the language it develops. The evidence of such attempts was the attempts of KING or the family of scribes to print BK lithography in Penyengat in 1857 and 1868; In 1870 and the 1890s were reprinted in Singapore (Putten, personal communication via e-mail dated May 27, 2009), to disseminate the grammar and to counter the Dutch politics clearly. In addition to these efforts-as also mentioned in the previous section, BK is also studied in schools in Riau, Johor, and Singapore. BK also laid the foundation of linguistic tradition (Putten, 1996: 17) by Malays who continued by Raja Ali Kelana who wrote the book *Bughyat al-Ayni fi Letter al-Ma'ani* (1922 in stone version) and Raja Haji Abdullah (Abu Muhammad Adnan), the grandson of KING, who wrote Malay morphology under the title *Malay Language Lesson: Tongue Opener with Easy Umpama Example* (written in 1911 and 1926 in stone version) and Malay syntax book entitled *Malay Lesson: Helper for the Prosecutor To the Knowledge of Nature* (written in 1911 and 1926 in stone version) (see Hamidy, 1985: 241-242, 250), and IbKingim Munsyi (Putten, 1996: 17).

Despite the resistance, KING is not a Malays who closed themselves in the association of science with the invaders. His friendship with Von de Wall, a Dutch resident assistant, as recorded in his letters compiled by Putten and Al Azhar (1995, in the Indonesian edition of 2007), shows how two Malay-language researchers worked together in formulating and characterizing Malay. In fact, King Haji Sulaiman, the son of KING, also wrote poems entitled *Syair Van Ophuysen*, which relates his encounter with Ophuijsen, the linguist behind the Malay teaching and spelling (Collins, 2005: 79).

This fact at once denies your views and Matheson in Reid and Marr (1983: 99) that the Dutch view KING as a danger to their administrative control in Riau. In fact, Netcher in his retirement report described KING as a scholar who opposed any changes to traditional Malay customs. KING is also regarded as a person who is antagonistic to the presence of the Dutch and not a friend to Europeans. If you look carefully at KING's letters to Von de Wall, it would be easy to understand that such views are unfounded.

### **The Important Values of BK in the 19th Century**

It is BK's book that distinguishes KING from Abdullah Munsyi, who although also teaches Malay to white people in Singapore, but he does not write a book of Malay language usage rules. The concept of Arabic grammar applied to

Malay, according to Sugono and Zaidan (in Junus, 2004: 375), shows KING when writing BK to bring a writing tradition in Malay culture as a continuation of a strong writing tradition developed in the religion it embraces.

The impression that BK "imposed" the concept of Arabic grammar when describing the Malay grammar, is felt here and there. Moreover, these two languages have different characters. Arabic is a flexible language, while Malay is an agglutination language. However, it takes further research to conclude that BK is not a good Malay grammar. As the first Malay-language book written by a country boy who wants to take a different political position in the language of Dutch politics, it is certainly not easy to avoid Arabic grammar traditions that are well-known and well known by KING. In this regard, an assessment of the BK should be placed on whether the rules are functional or not. Moreover, it is known that BK was taught in schools of Riau, Johor and Singapore (Hamidy, 1981: 45), developed by Raja Ali Kelana and Raja Haji Abdullah, and used by writers incorporated in Rusydiah Klab. Therefore, it is not fair to evaluate the BK with the present-day measures, while the BK is made in the interests of his time.

### **Conclusion**

KING's knowledge of Arabic grammar prompted him to write Malay grammar in Arabic grammar models. This is a conscious effort from KING to show the identity of KING as a Malay. As the first linguist to characterize the Malay grammar, KING's contribution to Malay language development cannot be considered one eye. He became an important figure in the history of Malay language who dared to resist the current made by the Dutch who have set the Malay grammar according to the standard of European language rules. KING is also different from other educated children who tend to avoid following the Dutch grammar and prefer to make Arabic grammar considered closer to their religion, as did David al-Fathani, Muhammad Nawawi al-Jawi, and Haji Muhammad Ma'shum al-Samarani.

Context of the era that gave birth to BK and other works of KING should also be considered. The tradition of thinking dominated by Arabic books, which is the fruit of the development of Islam, certainly influenced KING and the people of the day in writing, reading, and expressing their ideas. Thus it can be said that the influence of Arabic grammar in Malay can not be denied is the effect of the Islamization of science, which often cannot be separated from the process of Arabization. In addition, BK has also proved that the influence of Arabic grammar is not only on religious texts. This fact differs from that of Ronkel (1899: 498).

## Reference

- , "Bustanulkatibin dan Kitab Pengetahuan Bahasa-Sumbangan Raja Ali Haji dallam Ilmu Bahasa Melayu" dalam *Rintisan dalam Linguistik Indonesia* (Kumpulan Karangan), Jakarta: FS UI, 1984.
- , *Naskah Melayu Kuno DaeKing Riau*. Pekanbaru: tp, 1985.
- , "Daripada Pekerjaan Hendak Mencetak; Raja Ali Haji dan Percetakan Litografi" dalam *Risalah Kegiatan Hari Raja Ali Haji*, (1996): 1 – 20).
- , "Hilang Jasa Kapak Oleh Jasa Ketam: Peranan Raja Ali Haji dalam Perwujudan Bahasa Indonesia. *Majalah Sastra Horison*. Tahun XXXI, no. 12, 1996.
- , "Raja Ali Haji, Pahlawan Budaya". *SejaKing Perjuangan Raja Ali Haji sebagai Bapak Bahasa Indonesia*. Ed. dalam Junus, M. Hasan. Pekanbaru: Unri Press, 2004.
- , "Suatu Rintisan dalam Historiografi Linguistik Indonesia" dalam *Rintisan dalam Linguistik Indonesia* (Kumpulan Karangan), Jakarta: FS UI, 1984.
- , *Bahasa Sanskerta dan Bahasa Melayu*. Jakarta: KPG dan EFEO, 2009.
- , *Bahasa Sanskerta dan Bahasa Melayu*. Jakarta: KPG dan EFEO, 2009.
- , *Islam in The Malay-Indonesian World*. London: C. Hurst & Co, 2001.
- , *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 2001.
- , *Naskah Kuno DaeKing Riau*. Pekanbaru: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan DaeKing Riau, 1982.
- , *Raja Ali Haji: Budayawan di Gerbang Abad XX*. Pekanbaru: Universitas Islam Riau Press, 1998.
- , *Struktur, Kategori, dan Fungsi dalam Teori Sintaksis*. Jakarta: Atmajaya 2002.
- Al Qur'an dan Terjemahannya*. Madinah: Muja'mma' al Malik Fahd li Thiba'at al Mushaf asy-Syarif, 1971.
- Andaya, Barbara Watson dan Virginia Matheson. "Pemikiran Islam dan Tradisi Melayu: Tulisan Raja Ali Haji dari Riau". *Dari Raja Ali Haji hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*. Ed. Anthony Reid dan David Marr. Jakarta Pusat: Grafiti Press, 1983.
- Baried, Siti Baroroh dkk. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: BPPF, 1994.
- Collins, James T. *Bahasa Melayu, Bahasa Dunia: SejaKing Singkat*. Jakarta: YOI, 2005.
- Dahdah, Antoine. *A Dictionary of Arabic Grammar: in Charts and Tables*. Beirut: Librairie du Liban, 1981.
- Hamidy, UU. *Riau sebagai Pusat Bahasa dan Kebudayaan Melayu*. Pekanbaru: Bumi Pustaka, 1981.
- Hidayatullah, Moch. Syarif. *Tarjim al-An: Cara Mudah Menerjemahkan Arab-Indonesia*. Tangerang: Dikara, 2009.
- Hollander, JJ. De. *Pedoman Bahasa dan Sastra Melayu*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Hooykaas, C. *Perintis Sastera*. Groningen-Djakarta: Wolters, 1951.
- Ikram, Achadiati. *Filologia Nusantara*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1997.
- Johns, A.H. ""Penerjemahan" Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan". *Sadur: SejaKing Terjemahan d Indonesia dan Malaysia*. Ed. Henri Chambert-Loir. Jakarta: KPG, EFEP, FJP, Pusat Bahasa, Universitas Padjajaran, 2009.
- Junus, M. Hasan. *SejaKing Perjuangan Raja Ali Haji sebagai Bapak Bahasa Indonesia*. Pekanbaru: Unri Press, 2004.

- Junus, Umar. *SejaKing dan Perkembangan ke AKing Bahasa Indonesia*. Jakarta: Bhratara, 1969.
- Kamil, T.W. "Prakata". dalam Hollander, JJ. De. *Pedoman Bahasa dan Sastra Melayu*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Keraf, Gorys. *Linguistik Bandingan Tipologis*. Jakarta: Gramedia, 1990.
- Kridalaksana, Harimurti, dkk. *Masa Lalu Bahasa Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Kridalaksana, Harimurti. "Pandangan Raja Ali Haji tentang Kelas Kata dalam Bahasa Melayu" dalam *Beberapa Masalah Linguistik Indonesia* (Kumpulan Karangan). Jakarta: FS UI, 1978.
- Mu'jizah dan Maria Indra Rukmi. *Penulurusan Penyalinan Naskah-naskah Riau Abad XIX: Sebuah Kajian Kodikologi*. Jakarta: FSUI, 1998.
- Mulyadi, Sri Wulan Rujati. *Kodikologi Melayu di Indonesia*. Depok: FS UI, 1994.
- Newmark, Peter. *A Textbook of Translation*. Newyork: Prentice Hall, 1988.
- Ni'mah, Fuad. *Mulakhash Qawa'id al-Lughah al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiyyah, tt.
- Omar, Asmah. *Bahasa Melayu Abad ke-16: Satu Analisis Berdasarkan Teks Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Osman, Mohd. Taib. "Raja Ali Haji of Riau: a Figure of Tradition or the Last of The Classical Pujangga" dalam *Bunga Rampai SejaKing Studi Bahasa Indonesia*. Jakarta: FS UI, 1982.
- Palawa, Alimuddin Hassan. "The Penyengat School: A Review of The Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom". *Jurnal Studia Islamika*, vol. 10, no. 3, (2003): 95 – 123.
- Parera, Jos Daniel. *Kajian Linguistik Umum Historis Komparatif dan Tipologi Struktural*. Jakarta: Erlangga, 1991.
- Pudjiastuti, Titik. *Naskah dan Studi Naskah*. Bogor: Akademia, 2006.
- Putten, Jan van der dan Al Azhar. *Dalam Berkekalan Persahabatan*. Jakarta: KPG, 2007.
- Putten, Jan van der. "A Malay of Bugis Ancestry: Haji IbKingim's Strategies of Survival". *Journal of Southeast Asian Studies*, 32 (3), (2001): 343 – 354.
- Riddell, Peter G. "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay". *Jurnal Studia Islamika*, vol. 9, no. 1. (2002): 1 – 26.
- Robson, S.O. *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*. Jakarta: RUL, 1994.
- Ronkel, Van. "Over Invloed der Arabische Syantaxis op de Maleische" dalam *Tidjschrift voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde*. Batavia Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, deel XLI. (1899): 498-528.
- Rukmi, Maria Indra. *Penyalinan Naskah Melayu di Jakarta Pada Abad XIX*. Jakarta: FSUI, 1997.
- Rus Khan, Abdul Gaffar. *Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: Grasindo, 2007.
- Saleh, Siti Hawa Haji dkk. *Cendekiawan Kesusastran Melayu Tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.
- Schendel, Herbert. *Historical Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Sedyawati, Edi dkk. *Kedwiansaraan dalam Pernaskahan Nusantara: Kajian Tipologi*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

- Sugono, Dendy dan A. Rozak Zaidan. 2004. "Raja Ali Haji: Munsyi dan Pujangga". *SejaKing Perjuangan Raja Ali Haji sebagai Bapak Bahasa Indonesia*. Ed. dalam Junus, M. Hasan. Pekanbaru: Unri Press, 2004.
- Suwarso, Suyati. "Struktur Gramatika Bahasa Melayu dalam Hikayat Abu Samah" dalam *Naskah dan Kita*. Depok: FSUI, 1991.
- Teeuw, A.A *Critical Survey of Studies on Malay and Bahasa Indonesia*. Nijhoff: the Hague, 1961.
- Wijk, d Gerth van. *Tata Bahasa Melayu*. Jakarta: Djambatan, 1985.
- Winstedt, Sir. Richard. *A History of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977.

### **Katalog**

- Behrend, T. E. (peny.). 1998. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia-EFEO.
- Heer, Nicholas. 2009. *A Concise Handlist of Jawi Authors and Their Works*. Seattle-Washington: tp.
- Sutaarga, M. Amir. 1972. *Katalog Koleksi Naskah Melayu Pusat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Nasional.



## Implementasi Sistem Ekonomi Islam dalam Membangun Harmoni Agama di Kawasan Asia Tenggara

Mardhiyah Hayati  
UIN Raden Intan Lampung  
[dyah\\_lam@yahoo.com](mailto:dyah_lam@yahoo.com)

### Abstract

*Islam is the religion of Rahmatan lil 'alamin which means goodness, prosperity and prosperity for the universe as well as mankind. Islam is not only regulated in terms of worship, but also regulates community relations (muamalah) including in the economic field. In the economic field, the Islamic Economy in the Southeast Asian region is progressing very rapidly. This is become a platform of banking development and financial institution in sharia field, by applying it Islamic economic system is a way to realize the harmonization of religion in Southeast Asia in order to achieve falah both in the world and in the Hereafter.*

**Key words:** *Islam, Islamic Economics, Harmonization of Religion, Southeast Asia*

### Abstract

*Islam adalah agama Rahmatan lil 'alamin yang berarti kebaikan, kesejahteraan dan kemakmuran bagi alam semesta termasuk juga umat manusia. Islam tidak hanya mengatur dalam hal beribadah saja, tetapi juga mengatur hubungan kemasyarakatan (muamalah) termasuk dalam bidang ekonomi. Di bidang ekonomi, Perekonomian Islam di wilayah Asia Tenggara sedang mengalami kemajuan yang sangat pesat. Sehingga wilayah ini menjadi platform perkembangan perbankan dan lembaga keuangan syariah, dengan diterapkannya Sistem ekonomi Islam adalah merupakan suatu cara untuk mewujudkan harmonisasi agama di kawasan Asia Tenggara agar tercapai falah baik di dunia maupun diakhirat.*

**Kata kunci:** *Islam, Ekonomi Islam, Harmonisasi Agama, Asia Tenggara*

### Pendahuluan

Islam adalah agama yang sempurna, karena mengatur semua aspek kehidupan manusia, tidak hanya dalam hal ibadah, akan tetapi hubungan kemasyarakatan (*muamalah*) juga diatur termasuk dalam hal ekonomi. Hukum asal ibadah menyatakan bahwa semua aktifitas ibadah dilarang dikerjakan, kecuali yang ada petunjuknya di dalam al-Qur'an atau hadits, sedangkan dalam bidang muamalah, segala sesuatunya diperbolehkan, kecuali ada larangan dalam al-Qur'an ataupun hadits. Masalah-masalah yang terkait dengan ibadah tak seorangpun boleh menambah, mengurangi ataupun merubahnya. Berbeda dengan masalah muamalah, seseorang boleh berkreatifitas, berinovasi seluas-luasnya sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya baik di dalam al-Qur'an ataupun hadits.

Islam telah menetapkan adanya kewajiban bekerja untuk mendapatkan harta kekayaan, khususnya bagi kepala keluarga. Oleh karena itu, Islam memandang bahwa bekerja untuk mencari nafkah, memenuhi kebutuhan hidup keluarga adalah bagian dari Ibadah, bekerja juga merupakan sebab-sebab pokok dan mendasar yang memungkinkan manusia dapat memiliki harta kekayaan.

Untuk memungkinkan manusia berusaha memperoleh rezeki, Allah SWT melapangkan bumi agar manusia bisa memanfaatkannya.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۚ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾

Artinya: " Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, Maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezki-Nya. dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan." (QS. Al-Mulk: 15)

Asia Tenggara adalah sebuah kawasan di benua Asia bagian tenggara yang terdiri dari berbagai negara. Semua negara Asia tenggara terhimpun dalam organisasi ASEAN (*Association of South East Asian Nation*), kecuali Timur Leste. Organisasi ini bertujuan untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, kemajuan sosial, dan pengembangan kebudayaan negara-negara anggotanya, serta memajukan perdamaian di tingkat regional.

Di bidang ekonomi, Perekonomian Islam di wilayah Asia Tenggara sedang mengalami kemajuan yang sangat pesat. Kawasan Asia Tenggara akan menjadi *platform* pertumbuhan jasa keuangan syariah. Dengan adanya perbankan dan keuangan syariah permintaan akan produk dan jasa keuangan syariah sangat signifikan, walaupun perkembangannya industri perbankan ini dari negara yang satu dengan yang lain berbeda. Oleh karena itu, dalam makalah ini penulis tertarik untuk membahas Implementasi sistem ekonomi Islam dalam membangun harmoni agama di kawasan Asia tenggara.

### Awal Masuknya Islam di Asia Tenggara

Menurut beberapa literatur sejarah, ada beberapa teori mengenai dari mana asal datangnya Islam di Asia Tenggara, yaitu:<sup>1</sup>

1. Teori yang menyatakan bahwa Islam datang langsung dari Hadramaut. Crawford menyatakan Islam datang langsung dari Arab meskipun pada bagian yang lain menyebutkan adanya pengaruh dari orang Muhammedan di India Timur, sementara Kayzer beranggapan bahwa Islam datang dari Mesir yang bermadzhab Syafi'i, begitu pula pendapat Nieman dan Hollander yang menyatakan Islam datang dari Hadramaut.
2. Teori kedua menyatakan bahwa Islam datang dari India, dikemukakan oleh Pijnapel (1872), berdasarkan terjemahan Prancis mengenai catatan perjalanan Sulaiman, Marcopolo dan Ibnu Battutah, ia menyimpulkan bahwa orang Arab bermadzhab Syafi'i, Gujarat dan Malabar yang ada di India yang membawa Islam ke Asia Tenggara.
3. Teori yang dibawa Fatimi bahwa Islam datang dari Benggali (Banglades). Islam pertama muncul di semenanjung Malaya dari arah pantai timur bukan barat pada abad 11 melalui Kantong, Phanrang,

<sup>1</sup> Syamsul Munir Amin, *Sejarah Peradapan Islam*, (Jakarta:Amzah, 2009), h. 322-323

Leran dan Trengganu. Ia beralasan bahwa doktrin Islam di semenanjung lebih sama dengan di Phanrang. Namun pendapat ini disanggah oleh Drewes yang menyatakan bahwa teori ini tidak dapat diterima karena penafsiran akan prasasti yang ada dinilai pikiran liar belaka, lagipula mazhab yang ada di Benggala adalah Hanafi bukan Syafi'i seperti mazhab di Semenanjung dan Nusantara secara keseluruhan.

Kedatangan Islam didahului oleh interaksi antara masyarakat di wilayah kepulauan dengan para pedagang Arab dan India. Penyebaran Islam di Asia Tenggara pada mulanya di kota-kota pelabuhan seperti Samudra Pasai, Malaka dan Pelabuhan lainnya. Sementara pada penetrasi Islam awal masih terbatas pada kota-kota pelabuhan dan baru kemudian memasuki wilayah pesisir dan pedesaan. Pada tahap inilah, para pedagang, ulama, ustadz dengan muridnya mempunyai andil yang besar dalam proses penyebaran Islam. Pada abad ke-7 muncul kerajaan thalassocratic Sriwijaya yang mampu menjamin keamanan pelayaran di selat Malaka membuat jalur perdagangan Internasional menjadi lebih penting. Dan ahir abad ke-9 keterlibatan saudagar muslim dalam perdagangan kawasan ini membuktikan hal itu, ada bukti menunjukkan adanya pemukiman muslim di kepulauan ini pada abad ke-11.<sup>2</sup>

Uka Tjandrasasmita menyebutkan bahwa Islam masuk di Asia tenggara melalui beberapa saluran, yaitu:<sup>3</sup>

1. Saluran perdagangan

Pada taraf permulaan, proses masuknya Islam adalah melalui perdagangan. Kesibukan lalulintas perdagangan pada abad ke-7 sampai dengan abad ke 16 membuat pedagang-pedagang muslim (Arab, Persia, dan India) turut ambil bagian dalam perdagangan dari negri-negri bagian barat, tenggara dan timur benua Asia. Saluran islamisasi ini sangat menguntungkan karena para raja dan bangsawan turut serta dalam kegiatan perdagangan.

2. Saluran perkawinan

Dari sudut ekonomi, para pedagang muslim mempunyai status sosial yang lebih baik daripada kebanyakan penduduk pribumi, sehingga penduduk pribumi terutama putri-putri bangsawan tertarik menjadi istri saudagar-saudagar itu. Sebelum dikawin mereka diislamkan terlebih dahulu. Setelah mereka memiliki keturunan, lingkungan mereka semakin luas, akhirnya timbul kampung-kampung, daerah-daerah dan kerajaan muslim.

3. Saluran tasawuf

---

<sup>2</sup> Syaiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1993), h. 24

<sup>3</sup> Uka tjandrasasmita, *Sejarah nasional Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), h. 122

Pengajar-pengajar tasawuf atau para sufi mengajarkan filosofi yang bercampur dengan ajaran yang sudah dikenal luas oleh masyarakat Indonesia. Dengan tasawuf, “bentuk” Islam yang diajarkan kepada penduduk pribumi mempunyai persamaan dengan alam pikiran mereka yang sebelumnya menganut agama Hindu, sehingga agama baru tersebut mudah dimengerti dan diterima.

#### 4. Saluran pendidikan

Islamisasi juga dilakukan melalui pendidikan, baik pesantren maupun pondok yang diselenggarakan oleh guru-guru agama, kiai dan ulama. Di pesantren atau pondok itu calon ulama, guru agama dan kiai mendapat pendidikan agama. Setelah keluar dari pesantren, mereka pulang ke kampung masing-masing atau berdakwah ketempat tertentu mengajarkan Islam.

#### 5. Saluran kesenian

Sunan Kalijaga adalah tokoh paling mahir dalam mementaskan wayang. Dia tidak pernah meminta upah pertunjukan, tetapi dia meminta para penonton untuk mengikutinya mengucapkan kalimat Syahadat. Sebagian cerita wayang masih dipetik dari cerita Mahabarata dan Ramayana. Tetapi di dalam cerita disisipkan ajaran nama-nama pahlawan Islam. Selain wayang juga ada sastra, seni bangunan dan ukir.

#### 6. Saluran politik

Di Maluku dan Sulawesi selatan, kebanyakan rakyat masuk Islam karena rajanya memeluk Islam terlebih dahulu. Pengaruh politik raja sangat membantu tersebarnya di daerah ini. Di samping itu, baik di Sumatra dan Jawa maupun di Indonesia bagian timur, demi kepentingan politik, kerajaan Islam memerangi kerajaan non Islam. Kemenangan kerajaan Islam secara politis banyak menarik penduduk kerajaan bukan Islam itu masuk Islam.

### **Implementasi Sistem Ekonomi Islam dalam Membangun Harmoni Agama di Kawasan Asia Tenggara**

Islam adalah agama *Rahmatan lil ‘alamin* yang berarti kebaikan, kesejahteraan dan kemakmuran bagi alam semesta termasuk juga umat manusia. Tidak ada penindasan antara si kaya dan si miskin, pemilik modal dengan pekerja, tidak ada eksploitasi sumberdaya alam yang akhirnya membuat malapetaka bagi manusia.

Sistem ekonomi Islam yang ada saat ini adalah merupakan suatu cara untuk mewujudkan harmonisasi kehidupan agar tercapai *falah*, baik di dunia maupun di akhirat.

Untuk kehidupan di dunia, *falah* mencakup tiga pengertian, yaitu kelangsungan hidup, kebebasan berkeinginan, serta kekuatan dan kehormatan. Sedangkan untuk kehidupan akhirat, *falah* mencakup pengertian kelangsungan

hidup yang abadi, kesejahteraan abadi, kemuliaan abadi dan pengetahuan abadi (bebas dari segala kebodohan).<sup>4</sup>

Tabel 1. Aspek Mikro dan Makro dalam *Falah*

Unsur Falah	Aspek Mikro	Aspek Makro
Kelangsungan hidup	Kelangsungan hidup biologis: Kesehatan, kebebasan keturunan, dan sebagainya	Keeimbangan ekologi dan lingkungan
	Kelangsungan hidup ekonomi: Kepemilikan faktor produksi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pengelolaan SDA</li> <li>• Penyediaan kesempatan berusaha untuk semua penduduk</li> </ul>
	Kelangsungan hidup sosial: Persaudaraan dan harmoni hubungan sosial	Kebersamaan sosial, ketiadaan konflik antar kelompok
	Kelangsungan hidup politik: Kebebasan dalam partisipasi politik	Jati diri dan kemandirian
Kebebasan berkeinginan	Terbebas kemiskinan	Penyediaan sumberdaya untuk seluruh penduduk
	Kemandirian hidup	Penyediaan sumberdaya untuk generasi yang akan datang
Kekuatan dan harga diri	Harga diri	Kekuatan ekonomi dan kebebasan dari hutang
	Kemerdekan, perlindungan terhadap hidup dan kehormatan	Kekuatan militer

Sumber: Akra khan (1994), dalam P3EI

Dari tabel di atas, *falah* mencakup aspek yang lengkap dan menyeluruh bagi kehidupan manusia. Aspek ini meliputi spiritualitas dan moralitas, sosial dan budaya, ekonomi, serta politik.

Dalam praktik kehidupan di dunia, kehidupan akherat tidak dapat diobservasi, namun perilaku manusia di dunia akan berpengaruh terhadap kehidupan dan kebahagiaan di akherat. Dalam praktiknya, upaya manusia dalam mewujudkan kebahagiaan di dunia sering kali menimbulkan dampak negatif bagi orang lain, kelestarian lingkungan maupun kelangsungan hidup manusia jangka panjang, ketidakmampuan manusia dalam menyeimbangkan

<sup>4</sup> P3EI, *Ekonomi Islam*, Cet.7, (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), h. 2

pemenuhan berbagai kebutuhan di dunia serta keinginan manusia yang sering kali berlebihan bisa berakibat pada kegagalan tercapainya kebahagiaan di dunia dan akhirat. Ekonomi Islam mempelajari bagaimana manusia memenuhi kebutuhan materinya di dunia ini sehingga tercapai kesejahteraan yang akan membawa kepada kebahagiaan di dunia dan di akhirat (*falah*).<sup>5</sup>

Perkembangan ekonomi Islam sekarang ini merupakan harapan dalam mewujudkan konsep *rahmatan lil 'alamin*. Walaupun diakui bahwa sistem ekonomi Islam yang ada sekarang ini belum dapat dikatakan sebagai bentuk yang ideal.

Sebelum kita mengkaji lebih jauh tentang perkembangan ekonomi Islam, maka ada baiknya mengerti tentang definisi terkait dengan ekonomi Islam yang dikemukakan oleh beberapa ahli, yaitu:<sup>6</sup>

1. M. Akra Khan

*Islamic economics aims the study of the human falah (well-being) achieved by organizing the resources of the earth on the basic of cooperation and participation.* Definisi ini memberikan dimensi normatif (kebahagiaan hidup di dunia dan akherat), serta dimensi positif (mengorganisir sumberdaya alam).

2. Muhammad Abdul Mannan

*Islamic economics is a social science which studies the economics problems of a people imbued with the volues of Islam.*

3. M. Umer Chapra

*Islamic economics was defined as the branch of knowledge which helps realize human well- being through an allocation and distibution of scarce resources that is in confirmity with Islamic teaching without unduly curbing individual freedom or creating continued macroeconomic and ecological imbalances.*

4. Muhammad Nejatullah Ash-Sidiqy

*Islamic economics is the muslim thinker's response to the economic challenges of their time. In this endeavour they were aided by the Qur'an an the Sunnah as well as by reason and experience.*

5. Kursyid Ahmad

*Islamic economics is a systematic effort to thy understand the economic's problem and man's behaviour in relation to that problem from an Islamics perspective.*

---

<sup>5</sup> *Ibid*, h. 3-4

<sup>6</sup> Mustafa Edwin nasution, et al, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 16-17



Prinsip dasar ekonomi Islam, yaitu:<sup>7</sup>

1. Kebebasan Individu

Individu mempunyai hak kebebasan sepenuhnya untuk berpendapat, karena tanpa kebebasan tersebut individu muslim tidak dapat melaksanakan kewajiban mendasar dan penting dalam menikmati kesejahteraan dan menghindari kekacauan dalam masyarakat.

2. Hak terhadap harta

Islam mengakui hak individu untuk memiliki harta. Walaupun begitu ia memberikan batasan tertentu supaya tidak merugikan kepentingan masyarakat.

3. Ketidaksamaan ekonomi dalam batas yang wajar

Islam mengakui ketidaksamaan ekonomi antar perorangan, akan tetapi tidak membiarkannya bertambah luas, ia menjadikan perbedaan tersebut dalam batas-batas yang wajar, adil dan tidak berlebihan.

4. Kesamaan Sosial

Islam tidak menganjurkan kesamaan ekonomi tetapi ia mendukung dan menggalakkan kesamaan sosial sehingga sampai tahap bahwa kekayaan negara yang dimiliki tidak hanya dinikmati sekelompok tertentu masyarakat saja.

5. Jaminan Sosial

Setiap individu mempunyai hak untuk hidup dalam negara Islam, dan setiap warga negara dijamin untuk memperoleh kebutuhan pokoknya masing-masing.

6. Distribusi Kekayaan secara meluas

Islam mencegah penumpukan kekayaan pada sekelompok kecil tertentu orang dan menganjurkan distribusi kekayaan kepada semua lapisan masyarakat.

7. Larangan Menumpuk kekayaan

Sistem ekonomi Islam melarang individu menumpuk kekayaan secara berlebihan dan mengambil langkah-langkah yang perlu untuk mencegah perbuatan yang kurang baik itu supaya tidak terjadi dalam negara.

8. Larangan terhadap Organisasi Anti Sosial

Sistem ekonomi Islam melarang semua praktik yang merusak dan anti sosial yang terdapat dalam masyarakat. Misalnya, berjudi, riba, pasar gelap dan sebagainya.

---

<sup>7</sup> Afzalur Rahman, *Economic doctrines of Islam*, Terj. Ind. Doktrin Ekonomi Islam oleh Soeroyo, nastangin, (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995), h. 8-10

### 9. Kesejahteraan Individu dan Masyarakat

Islam mengakui kesejahteraan individu dan kesejahteraan sosial masyarakat yang saling melengkapi satu dengan yang lainnya, bukan saling bersaing dan bertentangan antar mereka.

Kawasan Asia Tenggara termasuk wilayah yang menjadi pusat perkembangan industri perbankan dan keuangan syariah. Malaysia dan Indonesia yang jumlah penduduk muslimnya mayoritas menjadi dua negara di kawasan tersebut yang menjadi penggerak industri tersebut.

Perkembangan sistem perbankan dan keuangan syariah di negara-negara ASEAN memiliki variasi masing-masing. Malaysia adalah negara yang paling cepat dalam mengembangkan industri perbankan ini. Malaysia sudah mengembangkan konsep keuangan syariah mulai tahun 1963 melalui pendirian Tabung Haji Malaysia. Kemudian dengan hadirnya Undang-undang Bank Syariah tahun 1983 menjadi dasar berdirinya Bank Islam Malaysia tahun 1983, sistem perbankan syariah ini kemudian berkembang menjadi pesat melalui kebijakan liberalisasi sektor keuangan syariah dengan mengundang pihak asing untuk mendirikan bank syariah di Malaysia. Kebijakan selanjutnya memberi peluang bagi bank konvensional untuk menawarkan produk perbankan dan keuangan syariah melalui skema *subsidi* dan *Islamic window*, kebijakan ini berdasarkan UU BAFIA 1989. UU IFSA 2013 merupakan UU baru yang mengatur tentang lembaga keuangan syariah di Malaysia.<sup>8</sup>

Indonesia juga termasuk negara anggota ASEAN yang gencar mengembangkan sistem perbankan dan keuangan syariah. Berbeda dengan Malaysia yang menggunakan *State driven*, Indonesia lebih banyak digerakkan oleh masyarakat (*market driven*), sehingga hasil yang dicapai juga berbeda. Perbankan syariah juga berkembang di Brunei Darussalam. Negara ini berpenduduk muslim yang cukup intens mengembangkan industri keuangan syariah. Sedangkan Singapura sebagai negara minoritas muslim juga punya ambisi mengembangkan industri keuangan syariah, bahkan negara tersebut sudah mengproklamkan diri untuk menjadi pusat keuangan syariah di kawasan Asia bahkan dunia. Filipina dan Thailand bahkan sudah memiliki bank syariah khusus melayani penduduk muslim di negara tersebut, walaupun penduduk muslimnya minoritas. Sistem regulasi di negara Filipina dan Thailand sudah mengakomodir keberadaan bank syariah dengan cara mengesahkan UU tentang perbankan syariah di masing-masing yurisdiksi tersebut.<sup>9</sup>

Otoritas Jasa Keuangan (OJK) mencatat *Market share* perbankan syariah mengalami pertumbuhan sebesar 4,86 hingga juli 2016, posisi ini naik jika dibandingkan dengan tahun sebelumnya di periode yang sama, yakni sebesar 4,46.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ali Rama, *Analisis Deskriptif Perkembangan Perbankan Syariah di Asia Tenggara*, The Journal of Tauhidinomics vol.1 no.2, 2015, h.106

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 106-107

<sup>10</sup> www. Ekbis.sindonews.com (Hafid Fuad, market share bank syariah terus meningkat)

Menurut Muzzafar Hisyam (CEO Maybank Islamic Bank Bhd), kawasan Asia Tenggara menunjukkan statistik pertumbuhan menggembirakan dengan populasi lebih dari 600 juta penduduk, fokus pada Malaysia, ia mengatakan bahwa perbankan syariah di sana telah berkembang pesat dalam 20 tahun terakhir. Pada tahun 1990-an *market share* perbankan syariah Malaysia hanya 3 persen, namun saat ini tumbuh menjadi 21 % dan pada tahun 2020 ditargetkan menjadi 40 % sejalan dengan *master plan* keuangan Bank Negara Malaysia, peraturan komprehensif dan inovasi produk memberikan kontribusi keberhasilan industri keuangan di Malaysia.<sup>11</sup>

Saat ini jumlah Institusi keuangan syariah di Indonesia, adalah terbanyak di dunia. Indonesia telah memiliki 34 Bank Syariah, 58 Operator Takaful atau Asuransi Syariah, 7 Modal Ventura Syariah atau Rumah Gadai Syariah, dan lebih dari 5000 lembaga Keuangan Mikro Syariah, serta memiliki 23 juta pelanggan. Akan tetapi, pasar perbankan syariah pada tahun 2016 baru mencapai 5.3 persen terhadap seluruh aset industri perbankan nasional. Capaian ini masih berada jauh dibandingkan Malaysia yang sudah mencapai 23.8 persen.<sup>12</sup>

Dilihat dari sejarahnya Brunei Darussalam merupakan salah satu kerajaan tertua di Asia Tenggara. Sebelum abad ke-16 negara ini memainkan peranan penting dalam penyebaran agama Islam di Kalimantan dan Filipina. Sebagai Negara yang menganut system agama Islam, Brunei menerapkan hukum syariah dalam perundangan Negara. Untuk mendorong dan menopang kualitas keagamaan masyarakat, didirikan sejumlah pusat kajian Islam serta lembaga keuangan Islam.<sup>13</sup>

Dengan semakin berkembangnya industri perbankan dan keuangan syariah di beberapa negara di Asia Tenggara menjadikan kawasan ini menjadi *platform*, apa lagi sudah terbukti dengan memakai sistem ekonomi Islam di perbankan dan Lembaga keuangan syariah mampu bertahan dalam gejolak krisis yang melanda dunia, seperti krisis global, dan diharapkan juga menjadi solusi bagi permasalahan perbankan yang sudah ada. Selain itu, dengan majunya perkembangan perbankan dan lembaga keuangan syariah ini diharapkan juga akan memajukan perekonomian dan solidaritas persudaraan (ukhuwah) tidak hanya bagi negara-negara yang terhimpun dalam ASEAN, akan tetapi juga dapat memajukan perekonomian di tingkat regional bahkan di dunia. Apalagi, dengan adanya kajian pengembangan ekonomi Islam yang diadakan oleh ahli-ahli ekonomi Islam dan universitas-universitas di Asia Tenggara semakin memperkuat dan memperluas perkembangan penerapan sistem ekonomi Islam

---

<sup>11</sup> [Republika.co.id/berita/ekonomi/syariah\(asia\\_tenggara, platform pertumbuhan keuangan syaria.\)](http://Republika.co.id/berita/ekonomi/syariah(asia_tenggara,_platform_pertumbuhan_keuangan_syaria.))

<sup>12</sup> [Setkab.go.id/sambutan-presiden-joko-widodo-pada-peluncuran-komite-nasional-keuangan-syariah-knks-dan-peresmian-pembukaan-silaturahmi-kerja-nasional-silaknas-ikatan-ahli-ekonomi-islam-indonesia-iaei-di-istana/](http://Setkab.go.id/sambutan-presiden-joko-widodo-pada-peluncuran-komite-nasional-keuangan-syariah-knks-dan-peresmian-pembukaan-silaturahmi-kerja-nasional-silaknas-ikatan-ahli-ekonomi-islam-indonesia-iaei-di-istana/)

<sup>13</sup> [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Islam\\_di\\_Brunei](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Islam_di_Brunei)

dalam membangun harmoni agama di kawasan Asia Tenggara, karena sesungguhnya Islam adalah *Rahmatan lil 'alamin*.

### Penutup

Indonesia, Malaysia, Brunai Darusalam dan negara-negara di kawasan Asia Tenggara dalam menerapkan Sistem ekonomi Islam ada yang menggunakan pendekatan *market driven* dan adapula yang menggunakan *State Driven*, sehingga hasil perkembangan yang diperoleh juga berbeda-beda, dengan adanya perbankan dan lembaga keuangan syariah di Asia Tenggara menjadikan wilayah ini menjadi *platform* perkembangan perbankan dan lembaga keuangan syariah, hal ini dapat dibuktikan dengan permintaan akan produk dan jasa keuangan syariah di wilayah tersebut sangat signifikan.

### Referensi

- Ali Rama, 2015, *Analisis Deskriptif Perkembangan Perbankan Syariah di Asia Tenggara*, The Journal of Tauhidinomics vol.1 no.2
- Afzalur Rahman, 1995, *Economic doctrines of Islam*, Terj. Ind. Doktrin Ekonomi Islam oleh Soeroyo, nastangin, (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf)
- Mustafa Edwin nasution et al, 2007, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, (Jakarta: Kencana)
- Syaiful Muzani, 1993, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Pustaka LP3ES)
- Syamsul Munir Amin, 2009, *Sejarah Peradapan Islam*, (Jakarta:Amzah)
- P3EI, 2015, *Ekonomi Islam*, Cet.7, (Jakarta: Rajawali Pers)
- Uka Tjandrasasmitha, 1984, *Sejarah nasional Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka)
- [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Islam\\_di\\_Brunei](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Islam_di_Brunei)
- Republika.co.id/berita/ekonomi/syariah(asia tenggara, platform pertumbuhan keuangan syaria.)
- www. Ekbis.sindonews.com (Hafid Fuad, market share bank syariah terus meningkat)

## Islam dan Keharmonian Kaum di Singapura

Saifuddin Amin  
Muhammadiyah Islamic College, Singapura

### Abstract

*This Paper aims to find out on the response of Singapore as a multi-racial country and religion towards the Muslims and its role in taking care of its racial harmony in Singapore. This mix of methods of qualitative and quantitative through the approach of direct observation has found that the government of Singapore gave a good attention for Islam. This happens in such ways that the law named AMLA and muslims in Singapore take part in keeping the racial harmony in many ways such as involving in IRO organization, choosing An-Nadhah mosques as a racial harmony centre, encouraging the dialogues between religion and the muslims. Most important role in MUIS is as official institution to have such harmony by having seminars and khutbah as well as application of downloaded information in curriculum development based on racial harmony. As the result, it is hopeful to let this be as a research for other countries that has a different system that is similar to Singapore for the sake of a better harmony.*

**Keywords :** Islam, Muslim, Singapore, Harmony

### Pendahuluan

Singapura adalah sebuah Negara kepulauan dan Negara kota Asia tenggara yang terletak di penghujung Semenanjung Malaysia, berbatasan dengan Johor (Malaysia) dan kepulauan Riau Batam (Indonesia). Terletak 137 kilometer dari Khatulistiwa.

Luas Negara Singapura 682 km<sup>2</sup> dengan penduduk berjumlah 3.771.700 menurut sensus penduduk yang diadakan pada tahun 2010.<sup>1</sup> Singapura merdeka pada tanggal 9 Agustus tahun 1965, setelah berpisah dari Malaysia. Dalam Perjalanan sejarahnya, Singapura mempunyai peranan penting dalam penyebaran islam di Asia Tenggara. Posisi strategis yang dimiliki Singapura saat itu adalah dikarenakan Singapura menjadi tempat transit bagi perdagangan dari berbagai kawasan yang ada di dunia. Pada sisi lain, letak yang strategis ini juga sangat strategis untuk menjadikan Singapura sebagai pusat informasi dan komunikasi dakwah islam, baik pada Kesultanan Malaka sebelum kedatangan kolonial Eropa, sampai pada abad ke 20.

Saat ini Singapura telah menjelma menjadi salah satu negara yang terkuat dalam bidang ekonomi di Asia Tenggara. Bahkan menurut laporan yang dikeluarkan oleh *Worldwide Cost of living survey* pada bulan april 2017 lalu, menyebutkan bahwa Singapura bukan saja negara dengan kekuatan ekonomi yang diperhitungkan di dunia, bahkan telah menjadi kota yang termahal di dunia, menggeser Hongkong yang selama ini memegang rekor tersebut.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup><http://www.singstat.gov.sg/pubn/reference/yosll/statsT-demography.pdf>. 26/10/2010

<sup>2</sup> <http://www.straitstimes.com/business/economy/singapore-ranked-worlds-most-expensive-city-for-expats-for-4th-straight-year>

Muslim Singapura—secara politis—tergolong minoritas yang hidup di tengah masyarakat plural dan multi-kultural<sup>3</sup>. Sejak kolonisasi Inggris, keragaman etnis, budaya, dan agama semakin tampak jelas di negara ini sebagai konsekuensi dari lajunya arus migrasi terutama dari etnis Cina<sup>4</sup>. Selain itu, arus modernisasi dan pembangunan yang begitu pesat serta ekonomi global modern yang berlangsung di negara ini memerlukan tenaga kerja yang handal dan profesional di bidangnya. Hal ini menjadi salah satu faktor penyebab lajunya arus migrasi tenaga kerja dari berbagai belahan dunia ke negara ini, sehingga semakin menambah keragaman etnis, budaya, dan agama (pluralitas dan multi-kultural) warga Singapura.

Pencapaian Singapura yang begitu hebat tak lepas dari peranan masyarakat yang berbilang kaum dan bangsa serta agama dalam mewujudkan keharmonian kaum di kalangan masyarakat yang ikut berperan dalam mewujudkan cita-cita pemerintahannya. Hal inilah yang menjadi salah satu faktor kemajuan tersebut yaitu wujudnya keharmonian antar kaum dan agama di dalam masyarakat Singapura.

Pemerintah Singapura menyadari bahwa Setiap masyarakat dalam membina peradaban pasti perlu menitikberatkan kepada keharmonian kaum. Hal ini merupakan faktor utama dalam membina peradaban dalam masyarakat. Sehubungan dengan itu, kita dapat melihat pada zaman moden ini, pemerintah akan terus memastikan wujudnya keharmonian di peringkat nasional bahkan internasional serta memastikan bahwa keharmonian kaum akan kekal terpelihara.

Bahkan di zaman globalisasi seperti sekarang ini, kita tidak bisa lagi hidup terpisah atau terasing di negara masing-masing. Malahan seluruh dunia sekarang ini seakan-akan merupakan sebuah kampung yang luas, saling berhubung antara satu dengan yang lainnya berinteraksi tanpa ada batas. Maka kondisi kestabilan sebuah negara mungkin juga bergantung kepada situasi negara lain yang berada di sekitar negara tersebut. Di sinilah keharmonian kaum memiliki peranan yang sangat sentral dalam mewujudkan kemajuan sebuah negara, karena hanya dengan kestabilan sebuah negara yang dapat mewujudkan kemajuan negara tersebut.

Dalam makalah ini kami akan mencoba mendeskripsikan tentang peranan Islam di Singapura dalam menjaga keharmonian kaum di negara yang berbilang kaum dan bangsa yang bernama Singapura.

---

<sup>3</sup> Suzaina Kadir, *"Islam, State, and Society in Singapore"*. Inter-Asia Cultural Studies. Vol. 5 Number 3. 2004

<sup>4</sup> Hefner, Robert W. (ed.). (2001). *The Politics of Multiculturalism, Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii.



### Latar Belakang Masalah dan Tujuan Penelitian

Untuk mengfokuskan penulisan makalah ini, ada dua hal yang kami akan teliti yaitu :

1. Bagaimana keadaan Islam di Singapura sebagai negara yang multicultural?
2. Bagaimana peranan Islam di Singapura dalam mewujudkan keharmonian kaum?

Tujuan dari penulisan makalah ini adalah untuk menganalisa keadaan Islam di Singapura sebagai negara yang multicultural dan mendeskripsikan peranan Islam di Singapura dalam mewujudkan keharmonian kaum.

### Islam di Singapura

Berdasarkan sensus penduduk yang di keluarkan oleh jabatan statistic Singapura, islam merupakan agama yang minoritas di kalangan masyarakat Singapura, hal ini dapat kita lihat pada tabel berikut ini :

**Tabel 1 : Persentase pemeluk agama di Singapura berdasarkan sensus penduduk tahun 2010**

No	Pemeluk Agama	Persentase	
		2000	2010
1	Kristen	14,6	18,3
2	Budha	42,5	33,3
3	Taois	8,5	10,9
4	Islam	14,7	14,9
5	Hindu	4,0	5,1
6	Tanpa agama	14,8	17,0
7	Lain- lain	0,6	0,7

Sumber : Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore, 2010, *Census of Population 2010 Statistical Release 1 Demographic Characteristics, Education, Language and Religion*, Singapore, hlm 11

**Tabel 2 : Persentase penduduk Singapura berdasarkan etnik**

No	Etnik	Jumlah penduduk Singapura			Persentase		
		1990	2000	2010	1990	2000	2010
1	Cina	2.127.900	2.513.800	2.794.000	77,8	76,8	74,1
2	Melayu	384.300	455.200	503.900	14,0	13,9	13,4
3	India	190.000	257.900	348.100	7,1	7,9	9,2
4	Lain- lain	29.600	46.400	125.800	1,1	1,4	3,3

Sumber : Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore, 2010, *Census of Population 2010 Statistical Release 1 Demographic Characteristics, Education, Language and Religion*, Singapore

Dari statistik diatas dapat kita simpulkan bahwa Islam di Singapura hanya sekitar 14,9 % dan melayu merupakan etnis yang paling banyak memeluk agama Islam, sehingga sangat identik slogan yang menyatakan melayu adalah Islam, dan selebihnya berasal dari etnis yang lain.

Sebagai minoritas di sebuah negara yang maju dan menganut sistem sekuler baik dalam pemerintahan maupun dalam sistem pendidikan, yang secara umumnya sistem sekuler merupakan sistem yang biasanya memisahkan antara agama dengan urusan yang lainnya, namun muslim Singapura tetap berusaha untuk mengekalkan identitas mereka sebagai seorang muslim dan juga sebagai seorang melayu. Akan tetapi muslim Singapura berhadapan dengan sebuah cabaran yang sangat besar ketika banyak peristiwa yang terjadi memberi kesan negatif terhadap Islam, dan kaum muslimin, khususnya setelah kejadian 11 september. Hal ini meninggalkan kesan, dimana pemerintah Singapura memperhatikan perkembangan Islam di Singapura lebih intens dan waspada. Menurut Husin Mutalib dalam bukunya Melayu Singapura menyatakan bahwa sikap waspada yang lebih besar dari pemerintah terhadap orang melayu menjadi lebih berat dengan wujudnya kedudukan atau pandangan yang berbeda antara pemerintah dengan muslim Singapura di beberapa isu yang berkembang. Sebagai contoh, muslim Singapura mengutuk keras serangan Amerika Serikat ke Afghanistan pada tahun 2001 dan juga serangan ke Irak pada tahun 2003.<sup>5</sup>

Sistem sekuler yang selama ini dianut oleh Singapura memang mempunyai implikasi yang nyata dalam pengamalan agama. Misalnya, suara azanyang berfungsi sebagai pengingat dan pemanggil Muslim untuk mendirikan shalat, tidak boleh dikumandangkan melalui pembesar suara. Alasannya adalah agar non-Muslim yang mayoritas tidak terganggu. Contoh lain dapat ditunjukkan dari pelarangan memakai jilbab bagi siswi Muslim di sekolah-sekolah pemerintah. Seperti ditegaskan oleh, PM, Lee Hsien Loong, kepada warga Muslim; *"Hijab was not part of the school uniforms and effectively banned in institutions of learning"*. Saat diwawancarai oleh Berita Harian, Malay Newspaper, putra Lee Kuan Yew itu kembali menegaskan bahwa pelarangan jilbab dimaksudkan untuk memelihara integrasi dan keharmonian sosial. Jilbab dipandang sebagai simbol agama tertentu. Mengizinkan Muslimah memakai jilbab di sekolah akan mengganggu integrasi nasional, karena akan memunculkan persoalan di kalangan siswa lainnya. Larangan yang sama juga dulu pernah diberlakukan kepada para pegawai Muslimah saat mereka bekerja di lembaga-lembaga pemerintah seperti rumah sakit, klinik dan sebagainya<sup>6</sup>. Dan larangan pemakaian simbol-simbol keagamaan bukan hanya dikhususkan untuk Islam saja, tetapi pelarangan ini juga berlaku untuk agama yang lain.

<sup>5</sup> Hussin Mutalib, *melayu Singapura sebagai kaum minority dan muslim dalam sebuah negeri global*, 2015, SIRD & NUS Press, Kuala Lumpur dan Singapore, cet 1

<sup>6</sup> Helmiati, *Dinamika Islam Singapura: Menelusik Pengalaman Minoritas Muslim di Negara Singapura yang Sekular & Multikultural*, Dalam Jurnal Toleransi, vol 5, no 2 juli- desember 2013

Dalam bidang pendidikan, walaupun Singapura menganut sistem Sekuler, yang tidak mengizinkan untuk mengadakan pembelajaran agama di sekolah-sekolah umum, namun sistem madrasah yang merupakan ciri khas pendidikan Islam masih wujud di Singapura sampai saat ini. Sedikitnya ada enam madrasah yang diakui oleh pemerintah Singapura ditambah beberapa institusi pengajian tinggi memainkan peranan yang sangat besar dalam menyediakan pendidikan agama dan akhlak bagi peserta didik. Dan pada masa yang sama, pemerintah Singapura tetap memberikan ruang yang luas untuk mengajarkan agama di madrasah-madrasah yang diadakan di masjid – masjid dan persatuan-persatuan Islam di Singapura.

Keenam madrasah itu adalah Madrasah Al-Irsyad Al-Islamiah, Madrasah Al-Maarif Al-Islamiah, Madrasah Alsagoff Al-Islamiah, Madrasah Aljunied Al-Islamiah, Madrasah Al-Arabiah Al-Islamiah, dan Madrasah Wak Tanjong Al-Islamiah.

Pembatasan jumlah madrasah di Singapura disebabkan Pemerintah Singapura berpendapat bahwa enam madrasah tersebut telah cukup untuk memelihara dan menyiapkan kader-kader muslim Singapura. Selebihnya, para siswa muslim harus bergabung dengan siswa lainnya di sekolah-sekolah umum yang dimiliki pemerintah. Tahun 2007 upaya “membatasi” jumlah madrasah dilakukan kembali oleh pemerintah (melalui MUIS<sup>7</sup> sebagai Pembina pendidikan Islam) dengan membuat program *Joint Madrasah System (JMS)*<sup>8</sup> yang pada tahap awal melibatkan tiga madrasah, yaitu Madrasah Aljunied, Madrasah Al-Arabiah, dan Madrasah al-Irsyad. Melalui program ini, kewenangan ketiga madrasah tersebut dalam menyelenggarakan pendidikan semakin terbatas.

Madrasah Aljunied dan Al-Arabiah dibatasi pada madrasah tingkat menengah, sedangkan Madrasah Al-Irsyad khusus menyelenggarakan madrasah tingkat rendah. Dengan pembahagian demikian, maka sejak tahun pelajaran 2009, Madrasah Al-Junied dan Al-Arabiah tidak lagi menerima calon siswa tingkat rendah dan hanya menerima calon tingkat menengah. Begitu juga dengan Madrasah Al-Irsyad, mulai tahun yang sama hanya menerima calon siswa tingkat rendah. Dengan kebijakan ini, maka jumlah jenjang pendidikan madrasah menjadi berkurang, tentu saja hal ini berdampak pada berkurangnya kesempatan anak-anak muslim di Singapura mengikuti pendidikan di madrasah.

Terbatasnya jumlah madrasah dan calon siswa yang diterima mengakibatkan banyak siswa muslim yang terpaksa harus melanjutkan ke

---

<sup>7</sup> Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS) adalah sebuah badan berkanun di Singapura yang ditubuhkan pada tahun 1968 ketika Akta Undang-undang Pentadbiran Islam (KLISM) dikuatkuasakan. Peranannya adalah untuk menjaga kepentingan komuniti Muslim Singapura. Ia berada di bawah Kementerian Pembangunan Masyarakat, Belia dan Sukan, dan di bawah kawalan langsung Menteri Hal Ehwal Ugama Islam. [http://ms.wikipedia.org/wiki/Majlis\\_Ugama\\_Islam\\_Singapura](http://ms.wikipedia.org/wiki/Majlis_Ugama_Islam_Singapura), diakses 26 Maret 2015.

<sup>8</sup> Joint Madrasah System (JMS) Gabungan Sistem Madrasah- diperkenalkan pada tahun 2008 untuk membantu madrasah-madrasah di Singapura meningkatkan mutu kualiti dalam sistem madrasah. <http://madrasah.sg/News/index.html>.

sekolah umum. Padahal animo masyarakat muslim Singapura untuk memasukkan putra-putrinya ke madrasah semakin tinggi seiring meningkatnya tingkat religiusitas dalam masyarakat. Hal ini, misalnya, terlihat dari jumlah pendaftar ke Madrasah Aljunied yang mencapai 800 siswa pada tahun 2000 dan meningkat menjadi 1000 di tahun 2004. Padahal Madrasah Aljunied hanya akan menerima 200 siswa setiap tahunnya.<sup>9</sup>

Di samping keenam madrasah tersebut, juga terdapat institusi pengajian tinggi atau perguruan tinggi Islam sebagai lanjutan bagi peserta didik untuk mendapatkan pendidikan agama yang lebih tinggi. Diantara perguruan tinggi Islam di Singapura saat ini adalah Muhammadiyah Islamic College, Az- Zuhri, Andalus dan Pergas.

Dengan cabaran- cabaran di atas, tidak lantas menjadikan Singapura sebagai negara yang tidak mesra terhadap Islam. Banyak keunikan yang ditemui berkenaan dengan hubungan pemerintah dengan Islam sebagai agama minoritas di negara ini. Sehingga tidak berlebihan kalau penulis meminjam istilah Husin Mutalib dalam sebuah seminarnya di Kuala Lumpur bahwa minoritas muslim Singapura adalah minoritas yang paling bahagia.

Bermula dengan dibentuknya AMLA (*Administration Of Muslim Law Act*) pada tahun 1966, yang berfungsi sebagai undang- undang yang mengatur hal ihwal masyarakat Islam di Singapura, sistem perundangan Islam di Singapura dapat terarah dan terpandu. Dalam hal ini AMLA sebagai undang- undang mempunyai peranan yang terbatas dan mempunyai peran dalam tiga bidang :

1. Pengurusan hal ehwal keagamaan Islam seperti bidang kuasa Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS), pengurusan masjid dan sekolah agama (Madrasah) di Singapura, pengurusan sumber kewangan (Pengurusan wang Zakat, harta dan hartanah Waqaf, Nazar dan Wasiat) sijil halal dan pengurusan haji, serta urusan pendaftaran Kemasukan Agama Islam.
2. Hal ehwal kekeluargaan Islam seperti bidang kuasa Mahkamah Syariah, perkahwinan dan perceraian, serta kehartaan.
3. Lain-lain perkara yang terkandung dalam akta ini seperti kedudukan Pendaftar, Kadi dan Naib Kadi sebagai pegawai pemerintah, saksi dalam perbicaraan, bukti dalam perbicaraan, peraturan yang dikemukakan oleh Pemerintah Singapura dan hukuman terhadap kesalahan kesalahan di bawah akta ini. (*Administration of Muslim Law Act Cap. 3*)

Untuk memudahkan pelaksanaan undang- undang tersebut, maka dibentuklah badan yang memastikan pelaksanaan undang- undang tersebut. Ketiga badan tersebut adalah Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS), Pejabat Nikah (Registry of Muslim Marriages -ROMM) dan Mahkamah Syariah.

---

<sup>9</sup> Mohamad Yusof Bin Sa'ad , *pengembangan kurikulum pendidikan agama Islam di Singapura (Studi kasus madrasah Al juneid al- islamiah)* Disertasi, UMM Malang, 2016, h. 6

Badan- badan iniditentukanbidangkuasanyayang tersendiridalampelaksanaan hukum Islam diSingapura.

MUIS mempunyai peranan yang sangat besar dalam pelaksanaan hukum Islam di Singapura. Diantara tugas- tugas yang menjadi bidang kerja MUIS adalah:

1. Memberi saran kepada presiden Singapura dalam masalah-masalah yangberkaitan dengan agama Islam di Singapura.
2. Mengurusi masalah yang berkaitan dengan agama Islam dan kaum muslimin di Singapura, termasuk urusan haji dan sertifikasi halal
3. Mengelola wakaf dan dana kaum muslimin berdasarkan undang-undang dan amanah
4. Mengelola pengumpulan zakat, infak, dan sedekah, untuk mendukung dan mensyiarkan agama Islam atau untuk kepentingan umat Islam
5. Mengelola semua masjid dan madrasah di Singapura
6. Untuk melaksanakan fungsi dan tugas lainnya yang diberikan kepada Majlis berdasarkan Undang-undang atau hukum tertulis lainnya. (*Administration of Muslim Law Act Cap. 3 part II*)
7. Mengeluarkan Fatwa

Hal unik lainnya adalah adanya Kementerian khusus yang menangani masalah hal ihwal masyarakat Islam Singapura, yang tidak ditemukan pada agama yang lain. Saat ini kementrian tersebut dipimpin oleh Dr Yacob Ibrahim.Dan juga adanya Mufti yang dipilih melalui persetujuan Presiden Singapura dan juga dilantik oleh Presiden Singapura. Fatwa yang dikeluarkan oleh kantor mufti akan menjadi sebuah produk hukum yang wajib ditaati oleh masyarakat Islam Singapura.

Banyak pencapaian yang telah dicapai oleh MUIS sebagai salah satu lembaga pemerintah yang tugaskan untuk hal ihwal masyarakat Islam Singapura.Salah satu contoh nyata dalam hal ini adalah manajemen masjid yang sangat baik dimana Masjid memiliki programterencana yang dibina.Tidak seperti yang dipahamiselama ini, bahwa masjid hanya sebatas tempat ibadah saja. Di Singapura, masjid benar-benar berfungsisebagaimana zaman Rasulullah, yaitu sebagai pusatkegiatan Islam yang diarahkan tidak hanya untukaktivitas ibadah seperti shalat, baca al-Qur'an, danwirid pengajian, tetapi juga berfungsi sebagai sentralpendidikan dan pembangunan sosial umat.Masjid di Singapura pada umumnya tidak hanyamemiliki ruang tempat shalat saja, tetapi dilengkapi dengan berbagai fasilitas untuk keperluan jemaah.Diruas kanan dan kiri setiap masjid terdapat ruanganruangankelas untuk belajar agama dan kursus keterampilan. Selain itu, juga terdapat fasilitaslainnya seperti ruang kantor administrasi atausekretariat pengelolaan masjid, ruang sidang, ruangserba guna

atau auditorium, ruang kelas untuk belajar, perpustakaan, kamar jenazah serta ruang untuk aktivitas dan program pembangunan sosial umat<sup>10</sup>

Dalam pengelolaan zakat, MUIS sendiri sebagai lembaga tertinggi pemerintah untuk urusan agama Islam bertanggungjawab dan terlibat langsung dalam pengelolaan Zakat, Infaq dan Shadaqoh, beserta wakaf, sehingga MUIS dapat mengetahui pengelolaannya. Saat ini, pengelolaan zakat dilakukan dengan cara online melalui sistem perbankan yang ada di Singapura. Bahkan MUIS telah mendapat persetujuan dari pemerintah untuk menarik sumbangan wajib dari seluruh pekerja muslim setiap bulannya, untuk pembangunan masjid dan madrasah yang disebut dengan *Mosque and Madrasah Building Fund*. Dengan pengelolaan dana yang besar ini, masjid di Singapura dapat dikelola dengan baik dengan manajemen yang modern.

### **Peran Islam dalam Keharmonian Kaum di Singapura**

Keberagaman dalam agama dan strata sosial merupakan sunnatullah yang tidak bisa kita elakkan dalam kehidupan ini. Dasar filsafatnya ialah bahwa manusia diciptakan dalam perbedaan dan makhluk sosial. Manusia terlahir sebagai makhluk yang memiliki keunikan dengan segala perbedaan yang ada. Setiap anak yang dilahirkan dalam satu keluarga pasti memiliki perbedaan tersendiri, walaupun ia berasal dari dua orang yang sama –ayah dan ibu – namun kelak ketika tumbuh anak akan memiliki karakteristik yang berbeda, entah dengan ayah dan ibunya ataupun saudara-saudaranya. Lebih luas lagi, ketika keluar dari faktor persamaan keluarga, akan didapati perbedaan-perbedaan yang nampak mencolok. Tidak akan pernah ada seorangpun yang mampu menyeragamkan manusia di dunia ini, dalam hal apapun. Perbedaan adalah rahmat yang diturunkan Tuhan, yang akan mewarnai kehidupan dunia agar menjadi menarik. Apa jadinya ketika Tuhan hanya menciptakan manusia ini seragam, sama semua, hitam semua, putih semua, Tuhan menciptakan satu warna. Tak ayal nilai estetika dari sebuah perbedaanpun tidak akan muncul, warna pelangi tak seindah yang kita lihat, kehidupan dunia begitu monoton.

Begitu juga dalam kehidupan social kemasyarakatan. Kepelbagaian dalam masyarakat adalah suatu kemestian yang wajib diterima sebagai sebuah anugerah dari Allah SWT. Hal inilah yang perlu menjadi landasan berfikir dalam mewujudkan keharmonian kaum dan agama dalam sebuah masyarakat.

Perdana Menteri Lee Hsien Loong dalam sambutannya pada Hari Keharmonian Kaum yang jatuh pada setiap tanggal 21 Juli menyatakan bahwa Salah satu prinsip asas bagi Singapura adalah keharmonian antara pelbagai kaum dan agama. Karena itu, rakyat Singapura seharusnya merayakan

---

<sup>10</sup> . Mohamed Ali Atan, 2005: 2; MUIS, 1986



kepelbagaian dalam negara dan saling mengongsi dan menghormati adat resam dan budaya antara satu sama lain.<sup>11</sup>

Tak dapat dipungkiri bahwa perbedaan-perbedaan ini—termasuk perbedaan agama—menjadi salah satu pembatas antar warga dalam kehidupan sosial. Sebagai contoh sederhana, Muslim misalnya tidak akan makan di restoran China yang non-Muslim karena khawatir terkontaminasi oleh babi dan zat-zat lain yang haram dalam pandangan Islam.

Namun demikian, dalam konteks Singapura, Muslim yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang sekular dan multikultural, sampai tahap-tahap tertentu nampak mampu beradaptasi dan berintegrasi dengan seluruh lapisan masyarakat. Salah satu contoh menarik adalah sikap Muslim pada acara jamuan makan dengan rekan-rekan sewarganya yang non-Muslim. Mengingat jumlah Muslim hanya 15% dari seluruh jumlah penduduk, maka jamuan makan bersama dengan rekan-rekannya yang non-Muslim menjadi sesuatu yang sulit dilakukan<sup>12</sup>.

Begitu pula sebaliknya, ketika bulan Ramadhan tiba, dan juga hari Raya Idul Fitri, banyak kita lihat pemeluk agama lain bersama-sama dengan kaum muslimin melaksanakan buka puasa bersama dan bahkan saling silaturahmi antara satu dengan yang lainnya, walaupun mereka berbeda agama dan ras.

Walaupun kadang jamuan makan bersama dengan teman-teman yang non muslim kadang menyisakan permasalahan dan menempatkan seorang muslim dalam keadaan yang serba susah. Mengingat Islam mengatur tentang makanan yang halal dan haram untuk dikonsumsi seperti khamar, anjing, babi, darah, dan bangkai yang diharamkan karena zatnya, juga ada makanan yang diharamkan karena suatu sebab yang bukan berkaitan dengan zatnya seperti daging hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah. Maka dalam kondisi semacam itu, pertanyaannya adalah apakah Muslim akan menghindari jamuan makan antar budaya tersebut, dan sikap apa yang mereka ambil dalam kondisi semacam itu? atau mereka mengatur strategi sehingga dapat beradaptasi dengan situasi dan kondisi di mana mereka berada tanpa melanggar ajaran agama?

Tetapi hal itu semua tidak menjadikan Muslim Singapura tidak mampu memberikan kontribusi yang nyata dalam menjaga keharmonian kaum yang menjadi salah satu keistimewaan yang dapat ditemukan di Negara ini.

Walau bagaimanapun, muslim di Singapura telah memberikan sebuah pembelajaran yang sangat berharga tentang bagaimana seseorang tetap menjaga iman dan ajarannya tanpa melukai perasaan orang lain. Hal ini terindikasi dari sikap dan pemikiran yang member tempat bagi kehadiran bangsa dan agama

<sup>11</sup> Berita Harian, Media Corp, PM Lee: Keharmonian Pelbagai Kaum, Agama Adalah Prinsip Asas Singapura, tanggal 21 juli, 2017

<sup>12</sup> Helmiati, Dinamika Islam Singapura: Menelisik Pengalaman Minoritas Muslim di Negara Singapura yang Sekular & Multikultural, Dalam Jurnal Toleransi, vol 5, no 2 juli- desember 2013, h. 93

lain dalam pergaulan publik, adanya sikap toleran, saling menghargai, saling membantu, dan kemampuan bekerjasama dengan sesama.

Dalam contoh lain di mana azan tidak diperbolehkan menggunakan pengeras suara misalnya, sikap mereka adalah menerima kebijakan tersebut dan sebagai solusinya azan diperdengarkan melalui radio. Penerimaan semacam ini merupakan wujud nyata dari sikap toleran mengingat adanya masyarakat dari bangsa dan agama lain yang terganggu karena suara azan tersebut. Selain itu, sikap toleran dan menghargai dari warga Muslim juga terlihat pada penerimaan mereka terhadap kebijakan pemerintah yang memindahkan komunitas Muslim yang dulu tinggal di satu kampung sehingga memungkinkan mereka untuk menjalankan agama secara berjamaah ke rumah-rumah susun yang di situ terintegrasi dan terasimilasi dengan non-Muslim.

Hal inilah yang menarik untuk dilihat dan diteliti, tentang peran serta kaum muslimin di negara Singapura dengan sistem yang sekuler dalam mewujudkan keharmonian kaum di Singapura.

Ada beberapa usaha yang dilakukan oleh kaum muslimin Singapura dalam ikut serta mewujudkan keharmonian kaum di negara tersebut. Di antara usaha itu adalah :

1. Terlibat langsung dalam badan yang disahkan oleh pemerintah Singapura dalam mewujudkan keharmonian tersebut. Badan tersebut bernama IRO atau (*Inter-Religious Organisation*). Badan ini sebenarnya merupakan badan yang telah lama wujud di Singapura, karena didirikan pada tahun 1949, tetapi perubahan nama menjadi IRO terjadi di tahun 1961. Dalam laman resminya dinyatakan bahwa pendirian badan ini diusulkan oleh seorang ulama muslim keturunan India yang bernama Maulana Abdul Aleem Siddiqui kepada pemerintahan kolonial Inggris dan akhirnya terwujud dalam suatu badan atau organisasi. Dengan berlalunya waktu IRO menyelenggarakan lebih banyak kegiatan sesuai dengan tujuannya dan berpartisipasi dalam forum lokal dan internasional untuk mempromosikan keharmonian agama di kawasan ini. Dan juga bekerjasama dengan organisasi internasional seperti The World Conference of Religions for Peace (WCRP) dan Asian Conference of Religions for Peace (ACRP). IRO juga secara berkesinambungan melakukan doa bersama dalam berbagai macam acara kenegaraan dan beberapa kegiatan-kegiatan sosial lainnya. (iro.sg)
2. Menunjuk masjid an-Nahdhah untuk dijadikan sebagai pusat keharmonian (Harmony center) yang bertujuan untuk mengekalkan kesejahteraan dan keharmonian kaum dan agama di Singapura. Ia secara tidak langsung juga dapat mencerminkan kepada warga Singapura umumnya sifat inklusif masyarakat Islam. Ini jelas terlihat dari tujuan-tujuan pendirian Pusat Harmoni seperti berikut ini:

- a) Untuk meningkatkan kefahaman akan ajaran dan wajah Islam dan Muslim yang sebenarnya
  - b) Untuk menggalakkan dialog dan hubungan silang agama di setiap peringkat baik di tingkat pemimpin, masyarakat, remaja dan pelajar melalui seminar, workshop, kunjungan sambil belajar dan lain-lain
  - c) Untuk menguatkan hubungan sosial di antara masyarakat yang multikultural dan agama untuk membina masyarakat yang lebih bersatu padu dan berdaya tahan serta dapat menangani berbagai macam krisis dengan lebih rasional dan matang. Seperti dikatakan Mohamed Ali bin Atan, Kepala Pusat Harmoni Masjid An-Nahdhah, "Kalau ada orang yang ingin tahu tentang Islam di Singapura, mereka datang ke masjid ini. Banyak pengunjung Pusat Harmoni mengaku cukup belajar tentang Islam dalam 45 menit,". Sejak berdiri tahun 2006, jumlah pengunjung Pusat Harmoni sudah mencapai sedikitnya 24.533 orang dan 92 persen di antaranya adalah non-Muslim. Diantara para pengunjung non-Muslim itu adalah seorang Kristiani dari Kampong Kapor bernama Rev. Gabriel Liew. Ia yang berkunjung ke Pusat Harmoni pada 28 Agustus lalu 2011 ini menuliskan kesan positifnya tentang keberadaan Pusat Harmoni ini di buku tamu masjid. "Kami sangat terinspirasi oleh inklusivitas dan progresivitas anda pada keyakinan dan komitmen pada terciptanya kehidupan antar penganut beragam agama yang harmonis."<sup>13</sup>
3. Menggalakkan dialog antar agama dan juga antar kaum muslimin. Salah satu usaha yang digalakkan dalam rangka memelihara keharmonian kaum di Singapura adalah dengan mengadakan dialog yang berusaha untuk mengenalkan ajaran-ajaran agama yang senantiasa mengajak kepada kedamaian dan keharmonian kaum. Bahkan hal ini juga digalakkan dalam kalangan kaum muslimin secara khusus yang bertujuan untuk menyatukan dua pemahaman yang berbeda di kalangan kaum muslimin khususnya yang berkenaan dengan keharmonian kaum. Dialog ini banyak diadakan di persatuan-persatuan Islam seperti Pergas, Muhammadiyah Association, Jamiyah, dan beberapa persatuan – persatuan Islam yang lainnya. Salah satu dialog antar agama yang pernah diadakan adalah pada tanggal tahun 2015 yang dihadiri oleh beberapa ketua – ketua agama di Singapura. Dalam dialog tersebut, turut hadir Mr Sam Tan, *Minister of State, Prime Minister's Office & Ministry of Culture, Community, And Youth*, yang dilaksanakan di *Singapore Islamic Hub*.<sup>14</sup>
  4. Peranan MUIS dalam memastikan keharmonian kaum senantiasa terjaga. Hal ini dapat kita lihat dalam beberapa usaha yang sudah dilakukan oleh MUIS diantaranya :

---

<sup>13</sup> [www.harmonycentre.sg](http://www.harmonycentre.sg)

<sup>14</sup> [www.mccy.gov.sg](http://www.mccy.gov.sg)

- a. Mengadakan seminar- seminar yang bertujuan untuk memberikan pemahaman kepada kaum muslimin tentang kehidupan Rasulullah SAW yang sangat toleran dan menghormati perbedaan- perbedaan yang ada di masa Rasulullah SAW. Diantara seminar tersebut adalah seminar tentang keharmonian kaum yang menghadirkan 10 pemimpin agama di MUIS, dan sebagai pembicara dalam forum tersenut adalah Grand Mufti Singapura Mohamed Fatris Bakaram. Seminar ini dilaksanakan di Singapore Islamic Hub di Jalan Braddel Singapura. Di tahun yang sama, MUIS menghadirkan seorang cendekiawan muslim dari Amerika serikat *Associate Professor* dalam Bidang *Islamic Studies* Dr.Irfam Omar dengan tema "*imperative Of Interfaith Dialogue : A Muslim Perspective*". Seminar ini dilaksanakan di bulan Januari tahun 2013 di Mesjid An- Nahdhah sebagai pusat keharmonian kaum. Ditahun 2014, MUIS Academy mengadakan seminar yang sama dengan mengundang Grand Mufti Bosnia Harzegovina, Sheikh Dr Mustafa Ceric, dengan tajuk "*Ethic and Diversity : Contribution Of Islamic Religious Leadership to the Modern World*". Seminar seperti ini diadakan disetiap tahun dengan tujuan untuk mengenalkan keharmonian kaum dikalangan muslim Singapura. (MUIS Academy.)
- b. Mengenalkan Islam sebagai agama Rahmatan lil'alamin dan toleransi kaum muslimin terhadap kaum yang lainnya melalui khutbah-khutbah jumat. Khutbah jumat di Singapura merupakan acara yang dikontrol langsung naskah khutbahnya oleh MUIS. Dan dalam hal ini, MUIS mempergunakan Khutbah hari Jumat sebagai sarana untuk menyebarkan risalah keagamaan, yang salah satunya adalah tentang toleransi dan keharmonian kaum.
- c. Pengembangan kurikulum berbasis keharminian kaum di madrasah-madrasah di Singapura. Majlis Ugama Islam Singapura (Muis) telah meletakkan beberapa program pendidikan yang bertujuan untuk memberi pendidikan agama yang menyeluruh kepada remaja Muslim di Singapura. Pesan- pesan berkaitan dengan menghargai kepelbagaian yang wujud antara umat juga mewarnai kurikulum tersebut. Program tersebut dinamakan program a.LIVE (Living Islamic Values Everyday) yang menyediakan kepada remaja yang berumur 20 tahun ke bawah. (MUIS)
- d. MUIS melalui aplikasi android ataupun app Store telah mengenalkan sebuah aplikasi dengan nama *Office Of the Mufti*. Dalam aplikasi tersebut beberapa maklumat yang berkenaan dengan berbagai macam kegiatan yang berkenaan dengan Mufti dan juga fatwa dan khutbah jumat dalam tiga bahasa, Melayu, Inggris dan Tamil. Hal ini dilakukan untuk mempermudah dalam mengetahui hal- hal yang berkenaan dengan muslim di Singapura.

## Penutup

Dari pemaparan tentang peran umat Islam dalam rangka terlaksananya keharmonian kaum di Singapura, dapat kita simpulkan beberapa kesimpulan yaitu:

1. Sebagai kaum minoritas di Negara sekuler, Muslim Singapura menghadapi berbagai macam cabaran, baik dalam bidang ekonomi, pendidikan dan juga menjalankan syariat agamanya. Namun walau bagaimanapun, pemerintah Singapura tetap memperhatikan Islam sebagai salah satu agama yang dianut oleh mayoritas bangsa melayu yang merupakan penduduk pribumi di Singapura. Salah satu wujud perhatian pemerintah tersebut adalah wujudnya undang- undang yang khusus mengatur ummat Islam di Singapura yang dinamakan AMLA, dari undang- undang tersebut lahirlah tiga institusi yang mengatur hal ihwal masyarakat Islam Singapura, yaitu : MUIS, ROMM, dan juga mahkamah Syariah.
2. Peran umat Islam Singapura dalam menjaga keharmonian kaum terwujud dalam beberapa bentuk yaitu : Terlibat langsung dalam badan yang disahkan oleh pemerintah Singapura dalam mewujudkan keharmonian tersebut bernama IRO atau (*Inter-Religious Organisation*), Menunjuk masjid an- Nahdhah untuk dijadikan sebagai pusat keharmonian (harmony center) yang bertujuan untuk mengekalkan kesejahteraan dan keharmonian kaum dan agama di Singapura, Menggalakkan dialog antar agama dan juga antar kaum muslimin, melalui MUIS dalam bentuk Khutbah jumat, dialog dan seminar-seminar, serta mengembangkan kurikulum di madrasah berbasis keharmonian kaum.

Semoga peran umat Islam di Singapura dalam rangka mengekalkan keharmonian kaum dapat menjadi contoh bagi umat Islam di tempat lain, agar keharmonian kaum dapat senantiasa terjaga.

## Referensi

- AMLA, *Administration of Muslim Law Act* Cap. 3
- Atan, Mohamed Ali. (2005). "*Pengurusan Masjid: Pengalaman Republik Singapura*". Kertas kerja Konvensyen Masjid 2005. Anjuran Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS), Singapura. 2-3 Ogos. MUIS. *New Generation Mosque In Singapore and Their Activities*.
- Berita harian , media Corp, PM Lee: *Keharmonian pelbagai kaum, agama adalah prinsip asas S'pura*, tanggal 21 juli, 2017
- Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, Republic of Singapore, 2010, *Census of Population 2010 Statistical Release 1 Demographic Characteristics, Education, Language and Religion*, Singapore
- Hefner, Robert W. (ed.). (2001). *The Politics of Multiculturalism, Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii.

- Helmiati, *Dinamika Islam Singapura: Menelisik Pengalaman Minoritas Muslim di Negara Singapura yang Sekular & Multikultural*, Dalam Jurnal Toleransi, vol 5, no 2 juli- desember 2013
- Hussin Mutalib, *melayu Singapura sebagai kaum minority dan muslim dalam sebuah negeri global*, 2015, SIRD & NUS Press, Kuala Lumpur dan Singapore, cet 1
- Mohamad Yusof Bin Sa'ad, 2016, *pengembangan kurikulum pendidikan agama Islam di Singapura (Studi kasus madrasah Al Juneid al- islamiah)* Disertasi, UMM Malang
- MUIS.(2005a). *Annual report 2005*. Singapore: Majlis Ugama Islam Singapura.
- MUIS.(2005b). *Risalah Membangun Masyarakat Islam Cemerlang Singapura*. Singapore:
- Office of mufti, Majelis Ugama Islam Singapura(2005). *Risalah for Building A Singapore Muslim Community of Excellent*. second edition. Singapore: MUIS
- Suzaina Kadir. (2004). *"Islam, State, and Society in Singapore"*. Inter-Asia Cultural Studies. Vol. 5 Number 3. 2004
- [www.muis.gov.sg](http://www.muis.gov.sg)
- [www.harmonycentre.sg](http://www.harmonycentre.sg)
- [www.iro.sg](http://www.iro.sg)
- [www.mccy.gov.sg](http://www.mccy.gov.sg)
- <http://www.singstat.gov.sg/pubn/reference/yosll/statsT-demography.pdf>.
- <http://www.straitstimes.com/business/economy/singapore-ranked-worlds-most-expensive-city-for-expats-for-4th-straight-year>



## Change The Radicalism Movement Through Multicultural Education

Zainal Abidin  
IAIN Metro Lampung  
[zainaltob@yahoo.co.id](mailto:zainaltob@yahoo.co.id)

### Asbtract

*Defend the movement of radicalism through multicultural education is the latest trend in Indonesia. This effort is important because of the rampant events and acts of terrorism that occurred in various regions. Historically the development of radical movement is not only happening in Islam, but also among Christians, Jews, Buddhist, Hindu and other religions. Radical Movement in Indonesia appears in some way, with religious, political or exclusivism motivation. This paper will attempt to explain the radicalism in Islam, and how to overcome it with multicultural education through the approach of religiosity teaching, the philosophy of the state and education in pesantren. Multicultural education is expected to be radical ideologies and radical movements in Indonesia, which has been massively influenced in the support of all the people.*

**Key Word:** Based Multicultural Education, and Radicalism Movements

### Preliminary

The emergence of religious radicalism is not only happening among Muslims, but in the historical context of religious radicalism also appears in other religions, for example among Christians or Jews. It's just that lately the predicate of religious radicalism is more directed to Islam, this happens by chance or by deliberate by certain parties who do not like the religion of Islam, or indeed has become a recent phenomenon, which is characterized by the rise of religious fundamentalism, into the century -21, up to now. Fundamentalism movement of religion can be interpreted as the emergence of fundamental groups of adherents of certain religions caused by various factors, among others, due to religious fanaticism, religious group inclusivism, religious group solidarity, and so forth.

Historically, the emergence of religious radicalism is more due to differences or sharp contrasts between different religious ideologies. Religious radicalism has also occurred in Europe, for example, the conflict between Protestants and Catholic Christians or with Orthodox Christians, in the context of Christian religious radicalism in Europe emerged in the sixteenth century due to the birth of a reform movement that gave rise to Protestant churches, under the character of Martin Luther, who Branded as a radical group by the Catholic group. Conflicts between Protestant and Catholic religions are still common in Britain and Ireland that are sometimes wrapped up by political issues, between Ireland and Britain.

Among Jews there was also a conflict as the emergence of radical Jewish groups, between Orthodox Jews and the extreme orthodox Jews. The orthodox Jewish group accepts the Zionist movement and the state of Israel, while the Orthodox Extreme Jews reject the ideology. Later in India there was also a conflict due to the radicalism of Hinduism with the Indian Sikh as a splinter of

Hinduism, including the conflict between Hindus and Tamil militants. Meanwhile, Buddhism also emerged a radical movement that emerged during the Sungga dynasty in India that ended with the death of the king of Btaradhata, causing chaos and the slaughter of the monks by Pusyamitra Sungga.<sup>1</sup> Almost all of the action of the radical movement is done with a variety act of violence that claimed lives.

In the context of Islamic history the emergence of radical movement occurred since the political contradiction after the death of Prophet Muhammad SAW, due to political opposition which then spread to the realm of religion or sects in Islam which is characterized by the emergence of several theological streams, such as Jabariyah, Murji'ah, Qodariyah, Shi'ism and Khowarij.<sup>2</sup> Even now radical movements within Islam there with unchanged or experienced through the metamorphic phase fundamental movements in the various countries, spertimunculnya radical group al-Qaeda, ISIS, Taliban and so on. The radical movement in Islam has become a global cross-country movement perpetrated by various attacks and terrorism in several countries, including several terror instances in Indonesia that have occurred since the 2000s. The next interesting question is how the role of education, especially Islamic education in eliminating and even counteract the phenomenon of the emergence of religious radicalism. This paper will attempt to provide a chronological picture of the historical development of religious radicalism, as well as some strategies to counter religious radicalism through multicultural education, especially in Indonesia with various approaches.

### **The Phenomenon of Religious Radicalism in Indonesia**

The emergence of the radicalism movement in Islam in the modern era begins with the attitude of the Muslims against the domination of Western countries against the state or Islamic empire, through the program of global colonization conducted by Western countries, such as Britain, Spain, Portugal, Holland, France, Italy and some other countries. They exploit natural resources, political control, which lasts for centuries. Besides, in reality the colonial countries also tried to spread their religion and culture to their colonies. This has led to strong reactions from most of the Muslim countries that served as colonial states, especially those committed by some scholars who are disillusioned with the behavior of the imperialist state and that is exacerbated by ideological and religious differences between colonizing countries and colonized countries.

The resistance and movement for the Islamic awakening then became a very opposite movement in diametral with the politics and interests of the colonial state, even the physical resistance fueled the spirit of jihad among the

---

<sup>1</sup> Maulana Janah, "Agama dan Radikalisme", dalam LSP (Lingkar Studi Peradaban), laban. blogspot.co.id.

<sup>2</sup> Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam*, (Jakarta; Pustaka Jaya, 2011), h. 259.

Muslims to fight the infidels the invaders. As a result of the war, then raised some stereotypical predicate on the figures of Muslims who oppose the power of the colonial state, such as Muslim resistance against the Dutch East Indies. Opponents are regarded as rebels, and labeled as fundamentalist, radical, extremist and so on.

As an example of a radical movement according to Dutch rule at that time, one of them was the resistance movement by Diponegoro against the Dutch in the Javanese war (1825-1830) with the "Ratu Adil Movement", Imam Bonjol in Padang in the Padri war, Most of the resistance is motivated by religious motives and social justice, as well as arbitrary actions of the Dutch. Almost all the rebel or warrior figures in the 17th century came from among clerics or clerics. Similarly, the rebellion of Banten farmers driven by religious figures who had just returned from the Hajj, the phenomenon of resistance of Muslims received the main attention of the Dutch East Indies government by conducting strict supervision of the pilgrims who had just returned home, because it feared would spread resistance and Agitation to the Muslims to rebellion. About the course of the rebellion Petani Banten can be seen in the dissertation Sartono Kartodirjo.

After Indonesia's independence the phenomenon of religious radical movement can still be witnessed, if before independence the movement of religious radicalism was oriented as a struggle to gain independence, against the kafir in this case the Netherlands and Japan. So in the independence period, the emergence of religious radicalism or religious fundamentalism is more caused by differences in viewpoints or political currents that are opposed to the state ideology. This happened not only among the rebellious muslimin, as did DI (Darul Islam) and TII (Indonesian Islamic Army) and NII (Islamic State of Indonesia), pioneered by Kartosuwiryo in the 1950s. This rebellious figure aims to establish an Islamic state and oppose the unity state of Indonesia based on Pancasila. However, the interesting movement of resistance or rebellion is still using the label of the state of Indonesia added the word Islam. In the New Order era, radical movements that have emerged include the Komando Jihad movement known for the Tanjung Priok event (1984), but the radical movement can be mitigated by the repressive policies of the New Order government. After the reform, the figures who were considered radical in the New Order era returned to Indonesia from Malaysia, among others ust. Abu Bakar Ba'asyir, Abdullah Sungkar, who was previously in Malaysia to avoid chasing the New Order government, later became the leader of Jamaah Islamiyah whose number of followers was quite large.

Indeed the revolt movement caused by ideological differences is not only done by Muslims but also has been done by communist groups to establish a communist state and replace the basic state of Pancasila with the ideology of communism, as a form of radicalism of ideology and political philosophy that comes from outside. But once again the attempt failed in 1965, as a second

rebellion attempt after the same event in 1948 in Madiun. In the modern era of Indonesian history, emerging separatist movements such as RMS (the Republic of South Maluku), GAM (Free Aceh Movement), and OPM (Free Papua Organization) can be categorized as radical movements that seek to secede and form an independent state with their ideology.<sup>3</sup> In contrast to Kartosuwiryo rebellion, the radical separatist movement seems to really want to be independent and do not use the label or do not include the word Indonesia in the title and the name of their movement. Although in practice, they still use Indonesian as the language of their struggle. But this movement can be categorized as a radical movement based separatist movement, ideologically and politically purely, not wrapped in the alias secular secularist movement.

From that brief explanation, in fact radical movements not only happen in religious circles, but more than that radical movement can also occur in exclusivism ideology flow even certain political groups. Or in other words radical movements that are based on religion, and radical movements based on separatist movements. But in many cases, the most frequent occurrence of recent times is the rise of religious radicalism movements that affect globally, and the implications of creating a negative image, especially against Islam and Muslims in general. The events of religious radicalism have continued from the beginning of the twentieth century, until the Third Millennium, when it entered the twenty-first century, and in fact the phenomenon of increasing religious radicalism, characterized by acts of terror. It is said that the action is more addressed to some fundamentalist Islamic groups, such as al-Qaeda, Boko Haram, ISIS, and so on, with different main characters and various places in countries spread from the Middle East to Asia, Europe, even to Indonesia. This can be seen from the various acts of terror that have occurred since the late 1990s to the present that occurred in various regions. Internationally famous radical group now is ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) and affects up to Indonesia.

In a news release on Merdeka.com in 2015 there are 16 Indonesian radical groups that have been pledged by ISIS leaders, as pointed out by the former head of BNPT (National Agency for Combating Terrorism), Ansyad Mbai stated that there are 16 or 18 radical groups that have been baied by Head of ISIS Abu Bakar Al-Baghdadi. Even apart from the extremist groups of Indonesia, there are also radical groups from Malaysia and the Philippines.<sup>4</sup> Groups of radical cells form

<sup>3</sup> Subandi Rianto, *Melacak Jejak Jaringan Islam Radikal di Indonesia: Perspektif Sejarah*, dalam duniatimteng.com, 18 Januari 2016.

<sup>4</sup> Menurut data dalam merdeka .com. beberapa kelompok radikal yang telah berbaiat kepada pemimpin ISIS sebagaimana yang disampaikan oleh Ansyad Mbai, antara lain adalah Mujahidin Indonesia Barat, Mujahidin Indonesia Timur, Jamaah Tauhid wal Jihad, Forum aktivis Syariah Islam, Pendukung dan Pembela Daulah, Gerakan Redivasi Islam, Asyab Tauhid Indonesia, Konggres Umat Islam Bekasi, Umat Islam Nusantara, Ikhwan Muwahidin Indunisy Fie, Jazrah al-Mulk Ambon, Ansharul Khilafah Jawa Timur, Gerakan Tawhid Lamongan, Khilafatul Muslimin, Laskar Jundullah, DKM Masjid al-Fata. Dan beberapa pendukung ISIS seperti Jamaah Ansharut Tauhid, RING Banten, dan Halawi Makmun Group. Merdeka com, "Ini 16 Kelompok radikal

run movement for radical growing like an octopus, the emergence of ISIS actually been triggered and making cells move had time to develop, but along with the defeat of ISIS in the Middle East in 2017, until now unknown fate The ISIS leadership, including the fate of ISIS cells that had previously been banned. While ISIS radical groups in the Philippines are also being attacked by Philippine government troops, especially in Marawi province, this condition also affects the ISIS movement in Southeast Asia.

### **The Reality of Radical Movements in Indonesia**

The exclusive attitude of certain religious groups is one of the triggers of the emergence of radicalism in religion, which views its most correct group and considers the other groups heretical. For this exclusive group it is as if the entrance ticket of heaven belongs only to his own group and sees other groups as misguided, so it is easy to punish as a kafir, pervert and so on. Therefore, this group is often referred to as the group of "takfiri", because it is very easy to give pagan predicate to fellow Muslims.

If done tracking the history of the development of radical groups, can be read in the book development of the flow of kalam in Islam. For example, a rather old book entitled "Theology of Islam" by Prof. Harun Nasution, indeed the emergence of extremism or radical in Islam has long existed, both in Sunni and Shiite circles. Among Sunnis there is the Khawarij school which, in its theological paradigm, bases itself on an extreme ideology, which justifies the blood of fellow Muslims who are not his group, and this group succeeds in killing Ali bin Abi Talib. Although previously famous as a loyal supporter of Ali, but after the events of Tahkim (arbitration), then the group broke away and determined against Ali bin Abi Talib.<sup>5</sup>

While the group loyal to Ali bin Abi Talib, known as the Shiite group. In later developments the Shi'ah also broke into several sects and the most extreme was the Ismaili Shi'a, in some of its ideologies even assuming Ali bin Abi Talib was a Prophet.<sup>6</sup> In the radical Shiite group's history of terror against the Umayyads, even then also hostile Abasiyah Dynasty, through movement "Assiyin" or "Hasyasiyin" who commit terror against the Muslims from Sunnis and commit mass murder. This group of Asyasiyin in the west is known as the Shia group that performs the "Assassination" movement, because it is notoriously cruel and massive in the conduct of terror in the history of Islam in the classical period.

The development of radicalism in Indonesia is experiencing fluctuating growth, but the phenomenon of radicalism and religious fundamentalism

---

Islam yang Dibai'at Pemimpin ISIS, Senin, 23 Maret 2015. Diakses m. Merdeka com. Tanggal 5 Agustus 2017.

<sup>5</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1996), h. 145.

<sup>6</sup> Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid I*, (Jakarta: UI Press, 1989), h. 36.



reaches the peak of growth in the reform era, with a series of bombing terror acts targeting places and communities. The growth of radical groups could be due to being brought by Indonesians who have ever jihad abroad like in Afghanistan and so on. It is these jihadists who then return home to form new cells that try to fight the state because they are considered un-Islamic, and represent the Taghut system and so on. This can be seen from the Bali bombing case, and several other bomb cases that turned out to be the culprit after being caught were mostly jihadists abroad, especially in conflicting Muslim countries.

Attempts to counter radical movements are of particular concern in education in Indonesia. Ministry of Religious Affairs even considered important to control the material of religious education book, because in some cases happened circulation of the existence of Islam religion book that has ISIS has been circulating in Jombang East Java. A book published by the Subject Teacher Consultation (MGMP), this class XI justifies killing people other than Muslims. Therefore, through the Minister of Religious Affairs, Lukman Hakim Saifudin requested on Kemendikbud about religious education materials should be coordinated with the Ministry of Religious Affairs, because until now the Ministry of Religious Affairs claimed to have not control the content and circulation of religious books among students, because the authority is still in the hands of the Ministry of Culture, Primary and Secondary Education.<sup>7</sup>

The phenomenon of radicalism among the youth is also quite alarming, including radicalism also began to enter the college which is dominated by hardliners. According to Prof. Anas Saidi, LIPI researcher, understands radicalism occurs because the process of Islamization done among young people takes place in a closed and tend not open to other views of Islam, let alone on differences in beliefs. If radical understanding is allowed to lead to the disintegration of the nation because they consider the ideology of Pancasila no longer important.<sup>8</sup>

The process of Islamization takes place in a monolithic fashion and takes place in mosques controlled by a certain one which gives rise to intolerant attitudes that will affect the future with the emergence of a generation that is not tolerated, according to Anas Saidi. Therefore the Islamization process among students must be balanced with an open, varied and open Islamization process, and the resolution of dissent can be resolved not by violence. Indeed, after the reforms in research conducted in 2011 at 5 universities in Indonesia, UGM, UI, IPB, UNAIR, and UNDIP, showed an increase in conservative ideals and religious fundamentalism, especially among students on public campuses, and the trend did not change until now. Post-reform radicalism among students and students that occurred and spread through Jamaah Tarbiyah (Ikhwanul

<sup>7</sup> Merdeka .com, "Tangkal ISIS , Menag Minta Kemendikbud Koordinasi Isi Buku", 23 Maret 2015.

<sup>8</sup> [www.bbc.com](http://www.bbc.com), "Anak-anak Muda Indonesia Makin Radikal", 18 Februari 2016.



Muslimin) including HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) and Salafi which is part of the transnational movement. Anas added that most public universities have been dominated by the Muslim Brotherhood and other Islamists.<sup>9</sup>

Meanwhile, according to research Prof. Bambang Pranowo from UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, based on the Survey of Islamic Studies and Peace (LaKIP) from October 2010 to January 2011, revealed that nearly 50% of students agree with radical action. From the research data also mentioned that 25% of students and 21% of teachers stated Pancasila is not relevant anymore. While 84, 8% of students and 76.2% of teachers agree with the implementation of Islamic Shari'ah in Indonesia. In the survey "The Pew Research Center" in the year 2015 and revealed in Indonesia about 4% or about 10 million people of Indonesia support ISIS, most of them are young children.<sup>10</sup>

The radical dissemination on campus is also recognized by Menristekdikti Mohammad Nasir, and the potential for distribution is enormous, so he appeals to the rectors to pass persuasive efforts on the students, with the aim of keeping students from radical and intolerant. In addition, it can also re-order civil servants, if persuasive approach is not successful, then he invited lecturers or civil servants to get out of government positions.<sup>11</sup> It seems that the government's efforts to ward off the radical ideology really serious by monitoring the state apparatus, in order to remain loyal to the country of Indonesia, and is not easily affected if schools are going to divide the unity and integrity of the nation of Indonesia.

### **The Importance of Multicultural Education as a Means Deradicalisation**

The government must intervene to overcome religious radicalism by efforts of deradicalization through educational channels, especially in the curriculum and the use of open space, especially in higher education, so as not to be dominated by certain groups, and to teach the openness of inclusive education materials and to respect differences, called multicultural education. Multicultural education is a movement of educational reform and educational innovation that is oriented to instill the importance of living together in diversity and diversity, with the spirit of equality and equality, mutual trust, mutual understanding and respect for differences and similarities and uniqueness of religion and culture.

Etymologically, the word Multiculturalism comes from the word "multi" which means a lot, and the word "culture" which means culture, and the word "isme" which means understanding. So Multiculturalism is an understanding, style, activities that comprise and involve various cultures in a particular area. While multicultural education is education that encompasses all students

<sup>9</sup> [www.bbc.com](http://www.bbc.com), "Anak-anak Muda Indonesia Makin Radikal", 18 Februari 2016.

<sup>10</sup> [www.bbc.com](http://www.bbc.com), "Anak-anak Muda Indonesia Makin Radikal", 18 Februari 2016.

<sup>11</sup> [republika.co.id](http://republika.co.id), "Menristekdikti Sebut Ada Potensi Paham Radikalisme di Kampus", Senin, 15 zulqaidah/ 07 Agustus 2017

regardless of their groups, such as gender, ethnicity, race, social strata and religion.<sup>12</sup>

Multicultural education by Azyumardi Azra, as cited by Imron Mashadi, defines it as education for and about the diversity of groups in responding to demographic changes and particular culture of society and even society as a whole.<sup>13</sup> Meanwhile, according to HAR Tilaar, multicultural education is a discourse that is cross-border, as they relate to issues of social justice (*social justice*), democracy and human rights (HAM).<sup>14</sup> Musa Asy'ari states that multicultural education is an investment process respecting the way of life, sincere and tolerant of diversity of cultures living in the midst of a pluralistic society.<sup>15</sup> Prudence Crandall, revealed that multicultural education is considered as an educational attention in earnest against the background of learners from the aspect of ethnic diversity (ethnic), race, religion (cult) and culture (culture).<sup>16</sup>

With multicultural education, it can be interpreted as an education on cultural diversity, in this context in accordance with the pluralistic Indonesian empirical reality, consisting of various tribes, languages, customs and cultures, religions and beliefs, and so on. Multicultural education provides tolerance for diversity, promotes one's awareness of the importance of humanitarian values, nationality, and equality (egalitarian).

This multicultural education approach is expected to diminish religious radicalism because it teaches appreciation for differences, in several ways. *First*, through multicultural education based on religious teachings, and is consistent with the concept of religious tolerance that is contained in the Qur'an, especially in the QS. Surat al-Kafirun. The values of religious tolerance should begin to be implanted since early age and continue to be developed during the educational period, both in formal education and family environment.

*Second*, multicultural education also needs to be developed using the philosophies of the Indonesian approach sebagaimana values in the precepts contained in the Pancasila. In the New Order era, the systematic efforts to explore the nation's personality values in Pancasila were done by giving P4 upgrading for new students and students, and the results were quite effective. Although later the program also reap criticism because it is considered as a program of political indoctrination to perpetuate power. Similarly, the fate of PMP subjects, during which the Reformasi program was abolished until now, and replaced by the subjects of Citizenship Education, as a lesson of PMP (Pancasila Moral

<sup>12</sup> andicvantastic. Blogspot.co.id, "Pengertian Pendidikan Multikultural dan Sejarahnya".

<sup>13</sup> Imron Mashadi, *Pendidikan Agama Islam Perspektif Multikulturalisme*, (Jakarta: Balai Litbang Agama, 2009), h. 48.

<sup>14</sup> H.A.R, Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan Suatu Tinjauan dan Perspektif Studi Kultural*, (Jakarta: Indonesia Tera, 2003). H.167

<sup>15</sup> Musa Asy'arie, *Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa*, dalam www. Kompas.com. Lihat juga "Pengertian Pendidikan Multikultural" 12 Januari 2012, dalam Kompasiana.com.

<sup>16</sup> H.A. Dardi Hasyim dan Yudi hartono, *Pendidikan Multikultural di Sekolah*, (Surakarta: UPT Penerbitan dan Percetakan UNS, tt), h. 28.

Guidance) lessons, and abolished the P4 upgrading program (Pancasila Guidance and Practice Guide), at Schools and universities. The change is the impact of political necessity in the reform era, but in fact for the present, when the rise of radicalism, terrorism, the decline of nationalism and nationalism, the understanding of pluralism and multiculturalism among the younger generation. There is no harm if then the programs are introduced again as an effort to improve the attitude of the Indonesian nation to become a tolerant and friendly nation. Certainly the program is improved and adapted to the present day, and eliminates the nuances of indoctrination as it did in the pre-reform era. With the effort of multicultural education is expected to foster the spirit of nationalism, awareness of the importance of national unity, and minimize the emergence of radical ideology among students and students.

*Third, the educational pluralism can be done through education in schools, for example in pesantren in NU will be attitude of love for the homeland (Hubbul Wathan) like have been done by scholars in independence war that gives spirit to the students, that love of homeland is part of faith (Hubbul Wathan minal Faith). This effort as part of instilling nationalism among the santri to love the country and its people. Even the sense of nationalism was also developed by Muhammadiyah by forming a line of HW (Hizbul Wathon), as a contribution of the scholars to instill patriotism and love of the fatherland. It seems that in the context of the struggle for independence has been sought seriously by religious leaders in order to give spirit and trust as the nation of Indonesia.*

*Fourth, to minimize social disparities in order to avoid social jealousy among people with a small income big income communities. This effort can be started from the world of education by menanamkam empathy and sympathy attitude to the students as a form of multicultural education applications that free themselves from the closed nature but familiarize with the nature and attitude of social sensitivity with positive activities such as social devotion and so forth.*

*Fifth, create jobs especially for former jihadists who had returned to the community with useful work to improve the economic level, so that they are preoccupied with efforts untuk earn a living for his family as an essential part of jihad as the head of the family, look for a living and pay for children's education. This activity requires the participation of all elements of the nation, including in the field of education which emphasizes the importance of entrepreneurship based on multicultural education, by providing training that is useful to gave practical skills (life skills).*

## Conclusion

The effort to counter the movement of religious radicalism through multicultural education remains relevant to pass on attitudes and character to the nation's future generations in order to maintain the state's wholeness and as the

country with the largest Muslim pupil in the world, Indonesia has become a fascinating example for the world as a country that adheres to the principles of modern democracy. At the same time confirms that there is no difference in the spirit of democracy with the principles of Islamic teachings that the importance of tolerance and equality of rights and deliberations in solving various problems. Through multicultural education, the de-radicalization effort needs to be supported by all components of the nation so that radical movements will not grow much in the country of Indonesia, and the peace in the world's largest Muslim country remains safe the nation.

### Referensi

- andicvantastic. Blogspot.co.id, "Pengertian Pendidikan Multikultural dan Sejarahnya".
- Subandi Rianto, *Melacak Jejak Jaringan Islam Radikal di Indonesia: Perspektif Sejarah*, dalam duniatimteng.com, 18 Januari 2016.
- Maulana Janah, "Agama dan Radikalisme" dalam LSP (Lingkar Studi Peradaban), laban. blogspot.co.id.
- Merdeka.com. Tanggal 5 Agustus 2017.
- Merdeka .com, " Tangkal ISIS, Menag Minta Kemendikbud Koordinasi Isi Buku", 23 Maret 2015
- Musa Asy'arie, Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa, dalam www. Kompas. com. Lihat juga "Pengertian Pendidikan Multikultural" 12 januari 2012, dalam kompasiana.com.
- [.www.bbc.com](http://www.bbc.com), "Anak-anak Muda Indonesia Makin Radikal", 18 Februari 2016.
- Republika.co.id, "Menristekdikti Sebut Ada Pontensi Paham Radikalisme di Kampus", Senin, 15 Zulqaidah/ 07 Agustus 2017.
- H.A. Dardi Hasyim dan Yudi hartono, *Pendidikan Multikultural di Sekolah*, (Surakarta: UPT Penerbitan dan Percetakan UNS, tt)
- H.A.R, Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan Suatu Tinjauan dan Perspektif Studi Kultural*, Jakarta: Indonesia Tera, 2003.
- Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 1996.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid I*, Jakarta: UI Press, 1989.
- Imron Mashadi, *Pendidikan Agama Islam Perspektif Multikulturalisme*, Jakarta: Balai Litbang Agama, 2009.
- Subandi Rianto, *Melacak Jejak Jaringan Islam Radikal di Indonesia: Perspektif Sejarah*, dalam duniatimteng.com, 18 Januari 2016
- Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam*, Jakarta; Pustaka Jaya, 2011.

## Pluralisme Beragama di Indonesia

Nindia Yuliwulandana

IAIN Metro

[nindiasukidal@gmail.com](mailto:nindiasukidal@gmail.com)

### Abstract

*Religious pluralism implies mutual recognition or understanding of the foundation for all diversity of religions of the world. For others, religion pluralism implies mutual respect between different views of the world (world-view) and fully recognizes these differences. If the former one emphasizes the religious freedom of individuals, the latter one emphasizes the recognition of the denomination as giving a typical response. To find a solution to the conflicts between religious communities is a need for proper approaches. How do the approaches used in an attempt break up conflicts among religious? In a dialogue with other religions, regardless of its form, it is necessary to open mutual respect and willingness to listen to others. These attitudes are necessary to find common ground (kalimatus-sawa') between the various religions, because each religion has its own unique characteristics and complexity. The approach used to arbitrate conflicts between religious communities as proposed by John Hick is an interfaith approach (cross-cultural), multicultural by Brian Fay, esotericism by Schuon and Hossein Nasr with his philosophia perennis.*

**Key Words:** Pluralisme, Dialog Antarumat Beragama

### Pendahuluan

Secara historis, pada masa kolonial masyarakat Muslim di kepulauan Nusantara merasa terancam dengan kebijakan politik kolonial yang memberi perlindungan terhadap kegiatan penyebaran agama Kristen, akibatnya hingga masa awal pasca kemerdekaan, kecugraan Muslim terhadap Kristen dan Katolik dengan mudah terbentuk namun demikian, keputusan para pendiri Republik Indonesia, yang sebagian besar juga terdiri dari para pemuka agama Islam, untuk menetapkan Pancasila sebagai dasar negara dapat ditunjuk sebagai upaya sungguh-sungguh dalam mencari sistem kenegaraan yang menjamin kerukunan dan pluralisme keagamaan.<sup>1</sup>

Menurut Abu Rabi, meski Islam telah menjadi kekuatan nilai dalam menumbuhkan etos pluralisme keagamaan sejak Indonesia merdeka, potensi untuk menjadi gerakan sosial yang mundur ke belakang dengan sentimen anti-Kristennya tetap terbuka lebar. Berbagai kecenderungan dan pola pemikiran keislaman yang muncul akhirakhir ini menggambarkan posisi Islam yang berbedabeda dalam berhadapan dengan komunitas agama lain. Oleh sebab itu menurut Rabi', aspirasi politik keagamaan yang berkembang akan tetap membuka peluang bagi tumbuhnya gerakan sosial Islam yang sulit menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi, keterbukaan dan moderasi, dan ini merupakan tantangan yang semakin nyata seiring dengan perkembangan wacana keagamaan pasca modern.

---

<sup>1</sup>Abu Rabi', "Christian-Muslim Relations in Indonesia: The Challenges of The Twenty-First Century" Jurnal Studia Islamika (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1998), h 80

Menurut Sudarto, pada masa kolonial ketegangan dalam hubungan umat Islam dan umat Kristen lebih dipicu oleh kegiatan penginjilan (*misionaris*) yang mendapat bantuan besar dari pemerintahan penjajah Belanda, baik bantuan politik maupun finansial. Sementara pada masa Orde lama ketegangan antar dua komunitas umat beragama itu mencuat saat pembahasan UUD 1945 dan pada sidang Konstituante hasil Pemilu 1955. Dalam pembukaan UUD 1945 telah ditetapkan tujuh kata yang bernuansa islami, yang oleh kaum Kristen dianggap sebagai upaya pembentukan negara Islam, yang pada akhirnya dihapuskan.<sup>2</sup>

Berangkat dari perkembangan situasi umat beragama yang tidak menguntungkan, maka pada 30 November 1967 diadakan “dialog dari atas” yang dipelopori oleh Pemerintah melalui Menteri Agama, KH. Muhammad Dahlan, tetapi dialog yang melahirkan wadah “Musyawarah Antar Agama” itu belum dianggap berhasil menyelesaikan konflik antar agama. Sampai pada periode berikutnya dialog itu menemukan kembali momentum barunya pada masa Mukti Ali menjadi Menteri Agama yang mencoba merumuskan dialog dengan berpijak pada itikad baik dan sikap saling percaya dari masing-masing komunitas agama, dan karena itu Mukti Ali menghidupkan kembali wadah Musyawarah Antar agama dengan melibatkan lebih banyak tokoh dan pemimpin agama.

Sejak awal Orde Baru hingga sekarang baik atas prakarsa pemerintah maupun masyarakat beragama itu sendiri dialog antar umat beragama telah dibangun, bahkan menjadi agenda nasional demi terciptanya stabilitas keamanan serta lancarnya pembangunan meskipun kemudian ada pihak yang menilai tidak berhasil, karena tidak adanya kesepakatan bersama berkenaan dengan prinsip-prinsip penyebaran agama.<sup>3</sup> Bahkan masa antara tahun 1972-1977 tercatat pemerintah telah menyelenggarakan dialog yang berlangsung di 21 kota.<sup>4</sup>

Pada dekade 1980 an hingga saat ini prakarsa dialog dalam mewujudkan kerukunan antarumat beragama dan sosialisasi pemahaman pluralisme ini pun terus dilakukan, baik oleh para tokoh agama, intelektual muda maupun pemerintah sendiri, misalnya dialog yang diselenggarakan oleh *International Conference on Religion and Peace* (ICRP) yang diprakarsai oleh Johan Efendi dan kawan-kawan, dialog kelembagaan (*Institutional Dialogue*), yakni dialog antar delegasi berbagai organisasi agama yang melibatkan majelis-majelis agama yang diakui pemerintah, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Gereja Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Parisada Hindu Dharma dan Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI) dan seterusnya, dialog

<sup>2</sup>Sudarto, *Konflik Islam-Kristen, Mengungkap Akar Masalah Hubungan Antar umat Beragama di Indonesia*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), h. 79

<sup>3</sup>Sumarthana, “Menuju Dialog Antar Iman”, *Pengantar dalam Dialog : Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian, 1993) h. 21

<sup>4</sup>Jurnal *Ulumul Qur'an*, IV (1993) h. 4



berwacana transformatif yang sering dilakukan oleh kalangan intelektual atau LSM seperti interfidei, paramadina, LKiS, LP3M, MADIA dan lain-lain.

Tapi kenyataannya sampai sekarang, ketegangan dan kerusuhan yang disebabkan oleh sentimen keagamaan (Islam-Kristen) di beberapa daerah, seperti di Situbondo, Tasikmalaya, Kupang, Ambon, Poso, Ketapang, Maluku dan seterusnya yang mengakibatkan hancurnya tempat-tempat ibadah seperti masjid, mushalla, dan gereja semakin bertambah parah kondisinya, padahal upaya Pemerintah RI dalam menyelesaikan masalah konflik di Poso, yang melahirkan wadah yang bernama Perundingan Malino I dan ditindaklanjuti dengan Perundingan Malino II untuk penyelesaian konflik Maluku terus digalang. Perundingan Malino II ini diharapkan menghasilkan kemanfaatan yang berarti bagi terciptanya perdamaian dan kerukunan hidup antar umat beragama di Indonesia, tetapi upaya inipun sebagaimana yang kita saksikan bersama, belum juga mampu mengatasi dan mencegah timbulnya kembali konflik antar umat beragama. Fenomena di atas menunjukkan kesenjangan antara idealitas agama (*das sollen*) sebagai ajaran dan pesan-pesan suci Tuhan dengan realitas empirik yang terjadi dalam masyarakat (*das sein*).

Seperti telah diketahui, bahwa dalam rangka membina dan memelihara kerukunan antar umat beragama di Indonesia, pemerintah telah mencari jalan keluar melalui berbagai cara dan upaya, antara lain dengan menyelenggarakan dialog antartokoh agama, memfungsikan pranata-pranata agama sebagai media penyalur gagasan dan ide. Salah satu pranata agama yang selama ini diandalkan dalam menyalurkan program pemerintah tersebut adalah tokoh-tokoh agama. Tokoh-tokoh agama ini mempunyai kedudukan dan pengaruh besar di tengah-tengah masyarakatnya, karena mereka mempunyai beberapa kelebihan yang dimiliki, baik dalam ilmu pengetahuan, jabatan, keturunan dan lain sebagainya. Tokoh agama juga merupakan pemimpin informal dalam masyarakatnya, dan secara umum mereka tidak diangkat oleh pemerintah tetapi ditunjuk atas kehendak dan persetujuan dari masyarakat setempat.

Penelitian tentang "hubungan antarumat beragama" di Indonesia telah banyak dilakukan, misalnya yang dilakukan oleh Qowa'id di Kalimantan Selatan. Penelitian ini bersifat deskriptif-evaluatif, yang berusaha menggambarkan pelaksanaan program dialog antar umat beragama. Tujuan akhir dari pendekatan penelitian ini adalah, mengetahui keberhasilan dan ketidakberhasilan dari pelaksanaan kegiatan program dialog dimaksud. Data yang dihimpun meliputi: kelemahan dan kelebihan kegiatan serta faktor penyebabnya. Sumber datanya mencakup tokoh agama dan tokoh masyarakat baik yang pernah terlibat dialog maupun yang belum, pelaksana dialog dan pejabat pemerintah setempat.

Secara umum kegiatan dialog berjalan dengan baik, walaupun dijumpai beberapa kelemahan atau kekurangan di berbagai tahapan dan aspek, diantara

kelemahannya adalah, masalah persiapan pelaksanaan dialog oleh panitia yang masih kurang, kurangnya wawasan nara sumber mengenai agama lain, minimnya waktu penyelenggaraan, kurangnya fasilitas, kegiatan dan metode yang kurang variatif (menjenuhkan), termasuk kurangnya materi buku/referensi yang aktual. Secara umum kekurangan atau kelemahan tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa sebab, antara lain: problem SDM yang masih relatif rendah, biaya dan fasilitas yang masih minim. Keberhasilan dialog ini antara lain: mereka bisa saling mengenal, lebih mengetahui berbagai problem yang dihadapi, bersedia saling mendengarkan dan saling introspeksi, tenggang rasa (toleran) dan seterusnya.

Penelitian tentang “potret dialog antaragama di Jawa Timur” yang dilakukan oleh Siti Zulaikha bertujuan mengetahui seberapa jauh gagasan dialog antarumat beragama di Jawa Timur mampu mengatasi konflik sosial berbau SARA di lokal masing-masing kota di Jawa Timur.<sup>5</sup> Materi penelitian meliputi: 1) cara pandang aktivis dialog antar agama terhadap agama, 2) membongkar cara pandang para aktivis dialog antar agama terhadap sumber-sumber konflik agama yang berkembang di masyarakat, 3) menggali sebanyak mungkin model dialog antar umat beragama yang dikembangkan, 4) mengukur sejauhmana implikasi yang muncul sebagai akibat dari gerakan yang telah dilakukan.

Penelitian yang dilakukan oleh Ismatu Ropi mengenai “kesenjangan hubungan Kristen-Islam di Indonesia” berusaha mengetahui sikap Muslim terhadap Kristen di Indonesia modern.<sup>6</sup> Penelitian ini juga ingin melihat hubungan Muslim-Kristen di Indonesia. Penelitian M. Yahya terkait dengan “pemahaman masyarakat awam (Muslim-Kristen) terhadap agama mereka di Kabupaten Malang” mengungkap respon masyarakat awam (Muslim dan Kristen) terhadap dialog antar umat beragama yang sudah berlangsung selama ini.<sup>7</sup>

Penelitian tentang “peran tokoh agama dalam mewujudkan kerukunan hidup antarumat beragama” juga dilakukan oleh Abdul Ghaffar Mahfuz di Pangkal Pinang. Penelitian tersebut bertujuan untuk mengetahui peran dan hubungan sosial antar tokoh agama dalam rangka mewujudkan kerukunan hidup antarumat beragama di kecamatan Bukit Intan Kotamadya Pangkal Pinang.<sup>8</sup> Disamping itu penelitian ini juga mengidentifikasi faktor-faktor yang turut mempengaruhi pola hubungan yang diciptakan oleh para tokoh agama tersebut, baik faktor personalnya maupun maupun faktor sosialnya, bentuk-bentuk pranata sosial keagamaan yang dikembangkan oleh para tokoh agama.

<sup>5</sup>Siti Zulaikha. *“Toleransi Awu-awu: Potret Dialog Antar Agama di Jawa Timur”*, Gerbang (2002-2003) h. 162

<sup>6</sup>Ismatu Ropi, *Fragile Relation: Muslims and Christians in Modern Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2000) h. 88

<sup>7</sup>M. Yahya, *Respon Masyarakat Awam (Islam-Kristen) Terhadap Dialog Antarumat Beragama di Kabupaten Malang*, (Laporan Hasil Penelitian Hibah Bersaing Depag RI. 2002) h. 78

<sup>8</sup>Siti Zulaikha. *“Toleransi Awu-awu: Potret Dialog Antar Agama di Jawa Timur”*, Gerbang (2002-2003) h. 67

## Pembahasan

### 1. Pluralisme Agama

Salah satu hal yang mewarnai dunia dewasa ini adalah pluralisme keagamaan, demikian ungkap Coward Pluralisme merupakan sebuah fenomena yang tidak mungkin dihindari.<sup>9</sup> Manusia hidup dalam pluralisme dan merupakan bagian dari pluralisme itu sendiri, baik secara pasif maupun aktif, tak terkecuali dalam hal keagamaan.

Pluralisme keagamaan merupakan tantangan khusus yang dihadapi agama-agama dunia dewasa ini. Dan seperti pengamatan Coward, setiap agama muncul dalam lingkungan yang plural ditinjau dari sudut agama dan membentuk dirinya sebagai tanggapan terhadap pluralisme tersebut.<sup>10</sup> Jika tidak dipahami secara benar dan arif oleh pemeluk agama, pluralisme agama akan menimbulkan dampak, tidak hanya berupa konflik antar umat beragama, tetapi juga konflik sosial dan disintegrasi bangsa.

Menurut Tracy, diantara agama-agama yang ada di dunia ini memang tidak ada yang memiliki esensi tunggal, tidak ada muatan tunggal tentang pencerahan atau wahyu, tidak ada cara tunggal tentang emansipasi atau liberasi yang dibangun dalam semua pluralitas itu. Ada perbedaan penafsiran tentang Tuhan itu sendiri: God, Emptiness, Suchness, the One, Nature, the Many. Ada perbedaan pemahaman mengenai apa yang diwahyukan oleh Tuhan tentang Tuhan dan tentang diri kita dalam hubungan kita tentang harmoni dan disharmoni dengan Tuhan tersebut.<sup>11</sup> Ada perbedaan penafsiran tentang cara apa yang harus kita ikuti untuk mengubah (pandangan kita) dari pemusatan-diri secara fatal menuju pemusatan-kepada Tuhan secara bebas. Tetapi diskursus dan cara-cara agama seperti itu kadang-kadang bisa saling melengkapi, dan pada batas tertentu, melengkapi beberapa aspek yang belum maju dari yang lain, tetapi pada saat yang sama juga bisa saling mengganggu dan melenyapkan.

Menurut Hick seperti yang dikutip Zakiyuddin, bahwa pluralisme agama mengimplikasikan pengakuan terhadap fondasi bersama bagi seluruh varitas pencarian agama dan konvergensi agama-agama dunia. Bagi sebagian lainnya, pluralisme agama mengimplikasikan saling menghargai di antara berbagai pandangan dunia (*wold-view*) dan mengakui sepenuhnya perbedaan tersebut. Jika yang pertama menekankan kebebasan beragama individu, maka yang kedua menekankan pengakuan atas denominasi sebagai pemberi jawaban khas.<sup>12</sup> Hick sebagaimana dikutip Soroush, adalah seorang teolog

<sup>9</sup>Coward, *Pluralisme dan Tantangan Agama-agama* (Yogyakarta: Kanisius: 1989) h. 5

<sup>10</sup>*Ibid*, h 167

<sup>11</sup>David Tracy, *Plurality and Ambiguity, Hermeneutic, Religion, Hope* (University of Chicago Press, 1987), p. 89.

<sup>12</sup>Zakiyuddin, *Ambivelensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan* (Yogyakarta: Lesfi, 2002) h. 20.

yang membela pluralisme dan inklusivisme sejajar dengan Kung, Smart dan Toynbee.<sup>13</sup>

Tetapi, kenapa pula pemeluk agama monoteis justru inheren dengan intoleransi dan kekerasan? Menurut Rodney Stark, claim pemeluk agama monoteisme yang partikularistik subjektif bahwa agama yang dipeluknya adalah satu-satunya yang benar, yang hanya percaya pada satu Tuhan, Yang Esa dan Sejati (*One True God*) banyak memicu konflik. Stark menyoroti subjektivisme para pemeluk agama monoteistik (baik Yahudi, Kristen maupun Islam) yang memandang rendah agama lain. Melalui penelitiannya, Stark berkesimpulan, bahwa perbedaan agama dalam seluruh masyarakat berakar pada relung-relung sosial, kelompok-kelompok orang yang saling berbagi preferensi berkaitan dengan intensitas keagamaan<sup>14</sup>. Ketika beberapa agama partikularistik yang kuat saling mengancam antara satu dengan yang lain, maka konflik akan termaksimalisasikan, begitu pula tingkat intoleransi.<sup>15</sup>

Menurut Stark, pluralisme agama memang merupakan keniscayaan dan pluralisme dalam orde sosial dapat menjadi stabil selama dalam organisasi-organisasi keagamaan tidak terdapat satu pun dari padanya yang terlalu kuat. Namun jika sebaliknya yang terjadi, maka sudah dapat dipastikan akan terjadi konflik yang intens.<sup>16</sup> Stark sampai pada kesimpulan, bahwa konflik agama akan menjadi memuncak jika beberapa organisasi keagamaan yang kuat dan partikularistik hidup berdampingan.

Huston Smith, dalam memberikan komentar karya Schuon mengenai hubungan antar agama-agama, mengatakan bahwa segala sesuatu memiliki persamaan dan sekaligus perbedaan, demikian juga dengan agama. Agama-agama yang hidup di dunia ini disebut “agama” karena masing-masing memiliki persamaan. Persamaan atau titik temu antara agama-agama tersebut berada pada level esoterisme, sedangkan pada level eksoterisme, agama-agama tampak berbeda<sup>17</sup>.

Menurut Raimundo Panikkar, untuk memahami agama-agama orang lain secara komprehensif, kita harus memahami agamanya melalui bahasa aslinya. Kita tidak bisa mengabaikan perbedaan-perbedaan yang ada dalam masing-masing agama untuk menarik kesimpulan bahwa “semua harus menjadi satu”. Menurutnya, ada tiga macam sikap keagamaan manusia: eksklusif, inklusif dan paralel/ plural. Sikap eksklusif artinya, seseorang menganggap bahwa hanya agamanya saja yang benar, sementara yang lain

---

<sup>13</sup>Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan. 2003), h. 90

<sup>14</sup>Stark, *One True God: Resiko Sejarah Bertuhan Satu*, terj. M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam, Yogyakarta: Qalam. 2003), h. 171-173.

<sup>15</sup>*Ibid.*, h. 183

<sup>16</sup>*Ibid.*, h. 73

<sup>17</sup>Huston Smith, *The transcendent Unity of Religions*. Wheston (Illinois: The Theosophical Publishing House, 1984), p. 12

salah; sikap inklusif artinya seseorang beranggapan, bahwa agamanya yang paling benar, tetapi agama lain juga mengandung kebenaran; sikap plural artinya, seseorang menganggap bahwa semua agama sama dan mengandung kebenaran masing-masing<sup>18</sup>.

## 2. Dialog Antarumat Beragama

Guna mengakomodasi hubungan antara agama-agama pada level internasional, maka pada tahun 1958, di Tokyo, diadakan kongres internasional oleh *The International Association for The History of Religion*, dalam Kongres itu Friedrich Heiler dari Marburg menerangkan bahwa memberi penerangan tentang kesatuan semua agama merupakan salah satu dari tugas-tugas yang penting dari ilmu agama. Orang yang mengakui kesatuan agama, menurutnya, harus memegangnya dengan serius dengan toleransi dalam kata-kata dan perbuatan. Di sini Heiler melihat betapa dekatnya agama-agama itu satu sama lainnya, dengan membandingkan strukturnya, keyakinan dan amalan-amalannya, ia dibawa kepada suatu yang transenden yang melampaui semua namun tetap imanen dalam hati manusia. Oleh karena itu, studi ilmu perbandingan agama merupakan pencegah paling baik untuk melawan eksklusivisme, karena ia mengajarkan cinta di mana ada cinta tentu di situ ada kesatuan dalam jiwa.

Di akhir pidatonya, Heiler seperti yang dikutip Mukti Ali menganalogikan pentingnya ilmu perbandingan agama dengan apa yang dilakukan oleh Helmholtz, penemu kaca mata, yang telah membantu jutaan orang yang sakit mata. Hal demikian juga berlaku bagi studi ilmiah tentang agama, usahanya untuk mencari kebenaran membawa akibat-akibat yang penting bagi hubungan yang praktis antara agama satu dengan lainnya.<sup>19</sup>

Tidak menutup kemungkinan, bahwa belum tampaknya hasil yang signifikan dari pendekatan dialog dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama selama ini karena pendekatan yang dilakukan masih bersifat *top down*, belum menggunakan model dialog yang bersifat *bottom up* sehingga bisa dijadikan sebagai bahan perbandingan dan evaluasi penyelenggaraan dialog kerukunan di masa mendatang.

Dalam melakukan dialog dengan agama lain, apapun bentuknya, diperlukan adanya sikap saling terbuka, saling menghormati dan kesediaan untuk mendengarkan yang lain. Sikap-sikap ini diperlukan untuk mencari titik temu (*kalimatun sawa'*) antara berbagai agama, karena masing-masing agama mempunyai karakteristik yang unik dan kompleks.

Dalam kasus dialog antara Islam dan Kristen, menurut Hassan Hanafi keduanya mempunyai dua "karakteristik ideal" (ideal types) yang kaya untuk dikomparasikan dan selanjutnya bisa mengantarkan kepada suatu common platform. Dialog perlu dilakukan dengan mengedepankan prinsip

<sup>18</sup>Raimundo Pannikar, *Dialog Intra Religius* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 18.

<sup>19</sup>Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. 84-86.

humanisme, karena antara Islam dan Kristen mempunyai pandangan yang kosmopolit mengenai manusia yang lebih memudahkan untuk melakukan komparasi antara dua dimensi: antropologis dan teologis. Tuhan dan manusia, menurut Hanafi, merupakan kata kunci bagi timbulnya persatuan dan perpecahan antara kultur modernitas dan kultur tradisional atau antara Kristen dan Muslim di Timur.<sup>20</sup>

Ada beberapa alasan keraguan sementara orang-orang muslim menanggapi dialog agama ini. Gerakan dialog ini adalah murni inisiatif Kristen Barat dan orang-orang Islam merasa diri mereka sebagai tamu yang diundang, tidak memiliki agenda dan merasa hasil yang bisa dicapai dari dialog ini sedikit. Keyakinan mereka bahwa misi Kristen merupakan agenda tambahan atas kolonialisme yang sering dilakukan orang-orang Kristen menambah ketidakpercayaan terhadap agenda Kristen dan dialog tersebut ditakutkan oleh orang-orang muslim sebagai agenda tersembunyi dari agenda evangelism. Ketidakpercayaan ini ditambah dengan ketidakadilan global Barat, khususnya dalam konflik Israel-Palestina.

Hal penting yang perlu diperhatikan dalam dialog ini menurut Hans Kung adalah, bahwa setiap orang beragama harus membuktikan keimanannya masing-masing. Terlepas dari semua perbedaan yang ada menurut Kung, orang Kristen dan Islam harus bertanggung jawab terhadap Tuhan dan melayani masyarakat manusia dengan penuh penghormatan satu sama lain.<sup>21</sup>

Seyyed Hossein Nasr menawarkan kajian agama dengan *philosophia perennis*, karena dia melihat bahwa banyaknya kajian keagamaan di Barat kurang memahami bahwa realitas agama sebagai agama dan bentuk-bentuk yang sakral sebagai realitas ilahi. Sesuatu yang hilang di Barat dalam kajian agama adalah suatu pengetahuan yang bisa memandang agama secara adil, yaitu dengan menggunakan *perennial wisdom* yang berada dalam "hati" semua tradisi-tradisi keagamaan. *Philosophia perennis* merupakan pengetahuan yang berada pada "hati" agama yang bisa menerangkan makna ritus-ritus keagamaan, doktrin-doktrin dan simbol-simbol. *Philosophia perennis* juga menyediakan kunci untuk memahami pentingnya pluralitas agama dan metode untuk masuk kepada dunia agama lain tanpa mereduksi signifikansi atau menghilangkan komitmen kita kepada dunia agama yang menjadi kajian kita, *philosophia perennis* akan mengkaji agama dari segala aspeknya: Tuhan dan manusia, wahyu dan seni yang sakral, simbol-simbol dan images, ritus-ritus dan hukum-hukum agama, mistisisme dan etika sosial, metafisika, kosmologi dan teologi.<sup>22</sup>

<sup>20</sup>Hassan Hanafi, *Religious Dialogue & Revolution, Essay on Judaism, Christianity & Islam* (Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, tth), p 7

<sup>21</sup>Hans Kung, "Sebuah Model Dialog Kristen-Islam" dalam *Jurnal Paramadina* (Jakarta, *Paramadina* Juli-Desember, 1998), h 32.

<sup>22</sup>Hossein Nasr, *The Need of Sacred Science* (United Kingdom: Curzon Press, 1993). p. 65



Demi mensukseskan dialog antar agama ataupun antar iman tersebut, maka pemahaman terhadap agama-agama lain tidak hanya diperlukan oleh para elit agama, tetapi harus merambah kepada masyarakat lapisan terbawah atau masyarakat awam yang bergesekan secara langsung dengan para pemeluk agama-agama lain dalam kehidupan sehari-hari.

Ilmu perbandingan agama dan pemahaman terhadap agama orang lain merupakan prasyarat untuk melakukan dialog antaragama, karena tanpa ini dialog mustahil dilaksanakan dan memang ilmu perbandingan agama dipergunakan untuk memperlancar dialog ini dan dialog antar agama sendiri merupakan media untuk memahami agama lain secara benar dan komprehensif.

Dialog antarumat beragama yang benar dapat menimbulkan pemahaman dan pencerahan kepada umat dalam wadah kerukunan hidup antarumat beragama.<sup>23</sup> Dalam dialog ini diperlukan sikap saling terbuka antarpemeluk agama yang berdialog. Sebenarnya menganggap bahwa agama yang dipeluk itu adalah agama yang paling benar bukanlah anggapan yang salah, bahkan yakin bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang paling benar, dan orang lainpun dipersilahkan untuk meyakini bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang paling benar. Malapetaka akan timbul apabila orang yang yakin bahwa agama yang ia peluk adalah agama yang paling benar, lalu beranggapan bahwa karena itu orang lain harus ikut untuk memeluk agama yang ia peluk.<sup>24</sup>

Menurut Azyumardi Azra, ada beberapa model dialog antarumat beragama (*tripologi*), yaitu: Pertama, dialog parlementer (*parliamentary dialogue*), yakni dialog yang melibatkan ratusan peserta, seperti dialog *World's Parliament of Religions* pada tahun 1873 di Chicago, dan dialog-dialog yang pernah diselenggarakan oleh *World Conference on Religion and Peace* (WCRP) pada dekade 1980-an dan 1990-an. Kedua, dialog kelembagaan (*Institutional Dialogue*), yakni dialog diantara wakil-wakil institusional berbagai organisasi agama. Dialog kelembagaan ini sering dilakukan untuk membicarakan masalah-masalah mendesak yang dihadapi umat beragama yang berbeda. Dialog seperti ini biasanya melibatkan majelis-majelis agama yang diakui pemerintah seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Gereja Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Parisada Hindu Darmadan Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI). Ketiga, dialog teologi (*theological dialogue*). Dialog ini mencakup pertemuan-pertemuan reguler maupun tidak, untuk membahas persoalan-persoalan teologis dan filosofis. Dialog teologi pada umumnya diselenggarakan kalangan intelektual atau organisasi-organisasi yang dibentuk untuk mengembangkan dialog antaragama, seperti interfidei, paramadina, LKiS, LP3M, MADIA, dan lain-

---

<sup>23</sup>Mathews, *World Religion* (Canada: International Thompson Publishing, 1999), p. 432-433

<sup>24</sup> Mukti Ali, *Op.Cit*, h 67-68.

lain. Keempat, dialog dalam masyarakat (*dialogue in community*), dialog kehidupan (*dialogue of live*), dialog seperti ini pada umumnya berkonsentrasi pada penyelesaian “hal-hal praktis dan aktual” dalam kehidupan yang menjadi perhatian bersama dan berbangsa dan bernegara. Dialog dalam kategori ini biasanya diselenggarakan kelompok-kelompok kajian dan LSM atau NGO. Kelima, dialog kerohanian (*spritual dialogue*), yaitu dialog yang bertujuan untuk menyuburkan dan memperdalam kehidupan spritual di antara berbagai agama.<sup>25</sup>

Pada pihak Kristen, menurut Kate Zebiri sikap keterbukaan terhadap agama lain telah melahirkan gerakan antar iman yang pada dekade terakhir terekspresikan dalam dialog yang terorganisir. Vatikan telah mendirikan sekretariat bagi agama non-Kristen (*Pasific Council for Interreligious Dialogue-PCID*) pada tahun 1964 yang mempunyai misi mempromosikan kajian tradisi-tradisi agama lain dan mensponsori dialog antar iman (*interfaith dialogue*). Vatikan II (1962-5) juga telah mengeluarkan dokumen yang berisi tentang penghormatannya terhadap orang-orang muslim, karena mereka menyembah Satu Tuhan Yang Maha Hidup, Abadi, Pengasih dan Perkasa. Mereka juga tunduk sepenuh hatinya kepada takdir Tuhan, sebagaimana yang dilakukan Ibrahim yang merupakan sandaran keimanan Islam. Walaupun mereka tidak mengakui bahwa Yesus sebagai Tuhan tetapi mereka mengakuinya sebagai Nabi. Mereka juga menghormati Maryam, Ibu Yesus yang suci. Mereka juga menantikan Hari Perhitungan.<sup>26</sup>

Praksis dialog agama yang sebenarnya seperti diungkap oleh Ahmad Gaus seperti yang dikutip oleh Andito adalah, dialog yang meleburkan diri pada realitas dan tatanan sosial yang tidak adil dengan sikap kritis. Karena setiap agama memiliki nilai-nilai kebaikan dan misi penegakan moralitas.<sup>27</sup>

Dengan tegas dikatakan oleh Mudji Sutrisno seperti yang dikutip oleh Andito, bahwa tidak cukup membangun dialog antaragama hanya dengan dialog-dialog logika rasional, namun perlu pula logika psikis. Maka ikhtiar dialog teologi kerukunan juga harus dibarengi dengan pencairan-pencairan psikologis, seperti rasa saling curiga yang selama ini selalu muncul.<sup>28</sup> Memang, seperti juga yang diungkap oleh Kautsar Azhari seperti yang dikutip oleh Andito, bahwa kendala dialog antar umat beragama adalah persoalan eksklusivisme. Seorang eksklusivis akan terus berusaha agar orang lain mengikuti agamanya dengan menganggap agama orang lain keliru dan tidak selamat (*truth claim*). Dengan demikian, sepanjang sikap di atas belum

<sup>25</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 63-64.

<sup>26</sup>Kate Zebiri, *Muslims and Christians, Face to Face. Terjemah.* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 34-36

<sup>27</sup>Andito, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog “Bebas” Konflik*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 161-162

<sup>28</sup>*Ibid.*, h. 335

tercairkan, maka dialog menuju cita-cita agama yang luhur sulit dicapai. Maka jangan khawatir dengan dialog, karena yang ingin dicapai dalam dialog, kata Victor Tanja seperti yang dikutip oleh Andito bukan soal kompromi akidah, melainkan bagaimana akhlak keagamaan kita dapat disumbangkan kepada orang lain. Dan seperti tegas Shihab seperti yang dikutip oleh Andito, bahwa kita tidak ingin mengatasnamakan ajaran agama, dan kemudian mengorbankan kerukunan beragama. Dan pada saat yang sama, kita tidak ingin menegakkan kerukunan agama dengan mengorbankan agama. Islam mendambakan kerukunan, tetapi jangan lantas demi kerukunan, agama kita terlecehkan.

Ulil Abshar Abdalla dalam artikelnya, "*Beberapa Kendala Praktis Dialog Antar Agama*", menengarai tujuh kendala praktis di lapangan yang menghalangi pertemuan antar umat beragama, yaitu: adanya kecenderungan dialog yang bersifat diskursif dan elitis kurang serius dalam memperjuangkan isu dialog, adanya kesenjangan antara kelompok elit agama dengan mediator (*da'i*) di lapangan, tidak memadainya "infra struktur dialog", adanya prasangka antar umat beragama dan juga intern umat beragama, adanya kesenjangan sosial dan ketidakadilan dan tidak adanya dialog intern umat beragama. Sementara menurut mantan menteri agama, Tholchah Hasan, pembinaan kerukunan umat beragama yang ada selama ini, ditengarai masih cenderung berorientasi struktural dan politis.<sup>29</sup>

Dalam melakukan dialog dengan agama lain, apapun bentuknya, diperlukan adanya sikap saling terbuka, saling menghormati dan kesediaan untuk mendengarkan yang lain. Sikap-sikap ini diperlukan untuk mencari titik temu (*kalimatun sawa'*) antara berbagai agama, karena masing-masing agama mempunyai karakteristik yang unik dan kompleks. Huston Smith, dalam pengantarnya mengungkapkan tentang tesis Schuon mengenai hubungan antara agama-agama bahwa segala sesuatu memiliki persamaan dan sekaligus perbedaan, demikian juga dengan agama. Agama-agama yang hidup di dunia ini disebut "agama" karena masing-masing memiliki persamaan.

Persamaan atau titik temu antara agama-agama tersebut berada pada level esoterisme, sedangkan pada level eksoterisme, agama-agama tampak berbeda. Oleh karena itu, untuk mencari titik temu antar agama, perlu adanya kajian esoteris terhadap agama. Menurut Raimundo Panikkar, untuk memahami agama-agama orang lain secara komprehensif, kita harus memahami agamanya (*kitab agama*) melalui bahasa aslinya. Kita tidak bisa mengabaikan perbedaan-perbedaan yang ada dalam masing-masing agama untuk menarik kesimpulan bahwa "semua harus menjadi satu". Menurutnya,

---

<sup>29</sup>Tolhah Hasan, *Reaktualisasi Pembinaan Kerukunan Umat Beragama* (Makalah Seminar, 2013).

setiap agama merefleksikan, membenarkan, menambahi dan melawan yang lain.<sup>30</sup>

### 3. Pluralisme dan Dialog Antarumat Beragama.

Harus diakui, bahwa agama-agama, disamping memiliki klaim absolutisme, juga memiliki klaim inklusivisme. Dalam konteks ini ada kasus menarik yang pernah dialami oleh Nabi Muhammad, yaitu ketika kaum musyrik bersikeras menolak ajaran Islam, maka demi kemaslahatan bersama Tuhan memerintahkan kepada Nabi untuk berkata kepada mereka:

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿قُلْ لَا تَسْأَلُونَنَا عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ ﴿قُلْ تَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبَّنَا ثُمَّ يَفْتَحْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾

24. Katakanlah: "Siapa yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi?" Katakanlah: "Allah", dan Sesungguhnya Kami atau kamu (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata.

25. Katakanlah: "Kamu tidak akan ditanya (bertanggung jawab) tentang dosa yang Kami perbuat dan Kami tidak akan ditanya (pula) tentang apa yang kamu perbuat".

26. Katakanlah: "Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua, kemudian Dia memberi keputusan antara kita dengan benar. dan Dia-lah Maha pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui".<sup>31</sup>

Menurut penafsiran Quraish Shihab ketika absolutisitas diantar ke luar (ke dunia nyata), Nabi tidak diperintahkan untuk menyatakan apa yang ada di dalam (keyakinan tentang absolutisitas agama tersebut), tetapi justru sebaliknya. Itulah sebabnya menurut Quraish Shihab, bahwa salah satu kelemahan manusia adalah semangatnya yang menggebu-gebu, sehingga ada di antara mereka yang bersikap melebihi Tuhan, misalnya menginginkan agar seluruh manusia satu pendapat, menjadi satu aliran dan satu agama. Semangat yang menggebu-gebu ini pulalah yang mengantarkan mereka memaksakan pandangan absolutnya untuk dianut orang lain.<sup>32</sup> Pada umumnya kebanyakan filosof berpendapat bahwa hakikat realitas tertinggi adalah satu, maka secara otomatis prinsip-prinsip filosofis yang digunakan semua agama juga satu. Ketika 'Allamah Thabathaba'i berbicara tentang agama pada level filosofis ia tidak pernah bersikap permissif, tetapi ketika kajiannya mulai menyentuh dataran sosiologis ia sangat toleran, begitu pula muridnya, Muthahhari. Itulah sebabnya dalam masalah perbandingan agama

<sup>30</sup> Raimundo Pannikar, *Op.Cit*, h. 44

<sup>31</sup> Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahan* (Semarang: Toha Putra, 2000), h. 344

<sup>32</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 222

hendaknya digunakan perspektif filosofis, bukan sosiologis, untuk menghindari pada jebakan simbol-simbol agama.

Dalam menghadapi pluralisme agama, John Hick menawarkan pendekatan lintas budaya (*cross-cultural*). Pendekatan ini menegaskan bahwa ada satu Tuhan tak terbatas (Maha Kuasa) yang ada di balik semua kesan dan pandangan agama yang berbeda. Oleh sebab itu menurut Hick, tidak beralasan bagi suatu agama yang mengklaim dirinya paling benar dan menganggap agama yang lain salah adalah tidak mungkin bahwa kesan paling lengkap atau kurang lengkap tentang Tuhan dilakukan dalam tradisi keagamaan yang berbeda. Dalam karyanya, *On Grading Religions*, Hick berusaha menilai agama-agama itu sebagai tradisi-tradisi yang utuh, (total) ketimbang melihatnya sebagai fenomena keagamaan yang partikular dan pada akhirnya merupakan kerja yang tidak realistik. Hick melihat tradisi perbedaan keagamaan dianggap sebagai sama-sama produktif (*equally-productive*) dalam mengubah manusia dari perhatian pada diri sendiri (*Self-Centredness*) menuju perhatian pada Tuhan (*Reality-Centredness*). Hick dalam hal ini menganalisis kriteria dan pendekatan-pendekatan evaluatif yang mungkin dapat membantu dalam menilai kultur keagamaan secara lengkap dan utuh.<sup>33</sup>

Hick menganalisis tiga kriteria ketika orang menyambut dan menerima perantara Tuhan dalam membangun sebuah tradisi keagamaan. Pertama, adalah kriteria moral yang didasarkan pada sebuah tatanan moral universal, yang mempertanyakan: Apakah perantara (*mediator*) itu lebih baik dari kejahatan, dan apakah ajarannya menawarkan sebuah visi moral lebih baik dari pada moralitas umum yang ada? Kedua, kriteria yang menfokuskan pada kemampuan mediator untuk mengungkapkan visi baru tentang realitas yang mendorong manusia untuk mengikutinya: Apakah visi baru itu lebih baik, dan apakah kehidupan baru dan lebih baik itu bisa melalui mediator tersebut? Ketiga, kriteria yang memusatkan pada respon manusia: Apakah manusia bisa berubah dan dijamin bahwa Tuhan kenyataannya mengantarkan mereka?

Hick mengajukan evaluasi rasional mengenai kognisi, elemen-elemen teori mengenai tradisi keagamaan dan evaluasi moral tentang aktualisasi kultur-sejarah kepercayaan keagamaan. Namun menurut penilaian Stenger keduanya baik evaluasi rasional maupun moral mengarah pada kesimpulan positif dan negatif, lebih kuat dan lebih lemah yang memberi contoh setiap tradisi. Orang boleh juga mempertanyakan, apakah visi dasar keagamaan berlanjut menjadi efektif secara "soteriologic" (*soteriologically effective*) atau

---

<sup>33</sup> John Hick, *Problem of Religious Pluralism*. terjemahan (London: The Macmillan Press, 1995), h. 53

hidup yang transformatif, tetapi akhir pembuktian tentang itu menurut Stenger bersifat eskatologis.<sup>34</sup>

Sebagaimana penilaian Stenger, Hick tidak menemukan kriteria yang cukup untuk perbandingan yang memadai dan penilaian yang baik terhadap tradisi keagamaan secara utuh. Meski begitu menurut Stenger, kriteria-kriteria yang dibuat Hick itu bisa dipakai pada fenomena keagamaan khusus dan oleh karena itu patut dipertimbangkan dalam persolan yang terkait dengan isu penilaian kebenaran keagamaan tersebut.

Hick mengatakan bahwa semua cara yang ditempuh agama-agama menuntut transformasi tunggal mengenai diri: dari pemusatan diri (*Self-Centredness*) menuju pemusatan Tuhan (*Reality-Centredness*). Dalam beberapa cara keagamaan, orang harus merubah perhatian ego dengan menggunakan hubungan baru dengan Tuhan. Hanya kemudian, dapatkah diri (*self*) berhenti menjadi ego dan menemukan kebebasan otentik yang dihubungkan dengan alam, sejarah, dan yang lain? Adalah tidak mungkin bahwa semua pencerahan keagamaan berbeda ekspresi dari posisi keagamaan yang sama. Pluralitas diantara agama-agama tidaklah mereduksi terhadap klaim bahwa mereka semua memperlihatkan pencerahan yang sama atau praktik yang sama tentang kebebasan.

Brian Fay dalam mengkaji fenomena sosial menggunakan pendekatan yang disebut dengan pendekatan multikultural. Ada dua belas pendekatan multikultural dalam filsafat ilmu sosial yang dibangun oleh Fay. Pendekatan ini mencoba mendamaikan berbagai perbedaan pandangan dalam ilmu sosial dengan cara yang lebih mendalam, plural, inklusif, tanpa sekat dan subjektivisme.<sup>35</sup> Dalam filsafat ilmu sosial terdapat pola yang bersifat dualistis yang mendominasi. Pola itu terkait dengan pertanyaan: "Apakah satu pilihan atau pilihan lainnya dan kemudian salah satu diantaranya dianggap pilihan yang benar?" Fay berusaha menghindari dualisme yang merusak, misalnya: diri vs. orang lain, subjektivisme vs. Objektivisme, atomisme vs. Holisme, kebudayaan kita vs. kebudayaan mereka, orang dalam vs. orang luar, kesamaan vs. perbedaan dan seterusnya.

Fay menjelaskan tentang "memahami orang lain" dan "mengkritik orang lain". Antara memahami dan mengkritik adalah dua hal yang berbeda. Ilmu sosial terkait dengan usaha memahami orang lain bukannya menilai orang lain.

Dari dua belas tesis filsafat multikultural yang dibangun Fay ini, ada empat poin yang penulis anggap tepat untuk memahami pluralisme agama, yaitu: pertama, mewaspadaikan adanya dikotomi, menghindari dualisme buruk

<sup>34</sup>Stenger, *Plurality and Ambiguity, Hermeneutic, Religion, Hope* (University of Chicago Press, 1987), p. 90

<sup>35</sup>Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science* (Oxford: Blackwell Publisher, 1996), p. 54



dan berpikir secara dialektis. Sebagaimana yang disarankan oleh Fay, kita tidak boleh terjebak pada kategori-kategori yang saling bertolak belakang. Kategori-kategori atau dikotomi-dikotomi itu harus disikapi secara terbuka dan dipikirkan secara dialektis, kedua, tidak menganggap orang lain sebagai “yang lain”. Sebenarnya semua identitas pribadi pada hakikatnya menurut Fay bersifat dialogis. Tidak ada pemahaman diri tanpa pemahaman orang lain, dan jangkauan kesadaran diri kita dibatasi oleh pengetahuan orang lain, ketiga, mentransendensikan kesalahan memilih antara universalisme dan partikularisme, asimilasi dan pemisahan. Hendaknya kita memanfaatkan perbedaan, dengan mengambil hikmah, pembelajaran dan saling menguntungkan, keempat, berpikir secara proses, dengan pengertian kata kerja bukan kata benda (produk). Jika umat beragama mampu menggunakan pendekatan multikultural dalam berinteraksi, maka keberadaan agama dan perbedaan yang ada diantara agama-agama tidak akan menimbulkan pertentangan dan konflik yang membahayakan.

Menyangkut masalah pemahaman dan peran agama, secara umum, dapat dilihat dari dua aspek. Pertama adalah aspek konatif (*conative aspects*). Aspek ini berkaitan dengan kemampuan agama dalam menyediakan sarana kepada masyarakat dan anggota-anggotanya untuk membantu mereka menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan. Kedua, aspeknya yang bersifat kognitif (*cognitive aspects*). Aspek ini terkait dengan peranan agama dalam menetapkan kerangka makna yang dipakai oleh manusia dalam menafsirkan secara moral berbagai kesukaran dan keberhasilan pribadi mereka, juga sejarah masyarakat mereka di masa yang silam dan keadaannya di masa kini.<sup>36</sup>

Pemahaman terhadap peranan agama semacam itu dapat ditemukan batu pijakannya dalam berbagai sumber suci agama-agama semit. Dalam Islam misalnya, al-Quran tidak hanya mewajibkan kepada umatnya untuk melakukan ibadah-ibadah ritual-seremonial yang bisa memberikan kelegaan emosional dan spiritual, tetapi juga membuka ruang penafsiran intelektual guna membantu manusia dalam mendapatkan makna dari seluruh pengalaman hidupnya. Peranan Islam seperti ini tampak dengan jelas dalam hampir setiap ibadah ritualnya selalu terkandung apa yang biasa disebut dengan pesan moral. Bahkan begitu pentingnya pesan moral ini, “harga” suatu ibadah dalam Islam dinilai dari sejauh mana pesan moralnya bisa dijalankan oleh manusianya. Apabila suatu ibadah tidak bisa meningkatkan moral seseorang, maka ibadahnya dianggap tidak ada maknanya. Oleh karena itu, ketika seseorang melakukan hal-hal yang terlarang secara fiqh dalam suatu ibadah, maka tebusannya adalah menjalankan pesan moral itu sendiri. Misalnya, pada bulan puasa, sepasang suami istri berhubungan intim

---

<sup>36</sup>Elizabeth K. Notingham, *Agama dan Masyarakat*. Terjemahan A. Muis Naharong (Jakarta: Rajawali Press, 1985), h. 107

pada siang hari, maka kifarat (dendanya) ialah memberi makan enam puluh orang miskin, karena salah satu pesan moral puasa ialah memperhatikan orang-orang yang lapar di sekitarnya.

Aspek kognitif peranan agama semacam ini juga bisa dijumpai dalam agama Kristen. Narasi tentang Ayub dalam Bibel misalnya atau Nabi Ayub dalam al-Quran merupakan simbol persoalan kemanusiaan yang mengandung ajaran moral sangat dalam. Kesungguhan Ayub dalam menjalankan kewajiban sosial dan keagamaan memang tidak serta merta menjadikannya bahagia, sebaliknya menyebabkan dia memperoleh cobaan penderitaan. Tetapi kesungguhan Ayub dalam menghayati nilai-nilai sakral yang terdapat dalam perintah-perintah Tuhan bukan hanya menyebabkan dia bertahan atas penderitaan tersebut, namun juga membantu dia menemukan makna dari seluruh pengalaman hidupnya, sehingga ketika Ayub minta keterangan kepada Tuhan tentang apa yang terjadi, bukan keadaan dirinya yang diutamakan tetapi justru nasib buruk yang menimpa seluruh umatnya yang dikedepankan.<sup>37</sup>

Pesan agama yang terpantul dari kisah tentang Ayub itu adalah, bahwa ketidaksamaan nasib untung dan malang manusia tidak dapat dijelaskan begitu saja menurut ukuran baik buruk manusiawi, tetapi harus dilihat pula dari segi adanya penilaian-penilaian Tuhan di dalamnya. Di situlah terletak (salah satu) fungsi agama yang penting, yaitu “memberikan makna moral dalam pengalaman-pengalaman kemanusiaan”. Makna moral bahwa semua agama besar menekankan kebajikan seperti kejujuran dan cinta sesama. Kebajikan seperti ini sangat penting bagi keteraturan perilaku masyarakat manusia, dan agama membantu manusia untuk memandang serius kebajikan seperti itu.

Persoalan makna agama sebagaimana tergambar pada ajaran Islam dan Kristen di atas merupakan persoalan makna agama dalam pengalaman individual. Secara esensial, persoalan yang sama bisa juga ditemukan pada level masyarakat secara keseluruhannya. Persoalan-persoalan seperti ketidakadilan sosial, kesenjangan ekonomi, serta persoalan kekuasaan merupakan rahasia umum dalam kehidupan masyarakat manusia. Fenomena semacam ini secara sosiologis sangat bisa mendorong timbulnya penafsiran-penafsiran moral terhadap tertib sosial yang ada. Pada situasi dan kondisi tertentu tidak jarang dapat menimbulkan konflik-konflik sosial, apabila interpretasi yang dilakukan oleh masing-masing anggota masyarakat tidak mencapai titik temunya.

Atas dasar pemahaman seperti itu, persoalan makna agama dalam pengalaman masyarakat menjadi lebih unik dan rumit dibanding pada pengalaman individu. Apabila suatu masyarakat mampu memahami peranan

---

<sup>37</sup>*Ibid*, h. 109.

agama dalam membantu menafsirkan secara moral pengalaman hidupnya secara tepat, maka agama akan hadir sebagaimana fungsinya. Sebaliknya, jika mereka salah dalam melakukan interpretasi-interpretasi tersebut maka agama bisa menjadi lahan subur bagi perkembangan konflik di tengah-tengah masyarakat. Jika agama memang menyumbang perdamaian, maka penganut agama harus belajar meninggalkan absolutisme dan menerima pluralisme, demikian ungkap Nurcholish Madjid. Kita boleh memandang agama sebagai absolut, namun yang harus diingat bahwa pemahaman kita baik pribadi maupun kelompok menyimpan kualitas kemanusiaan yang relatif. Petunjuk konkret untuk memupuk persaudaraan adalah, supaya suatu kelompok dari kalangan orang-orang beriman tidak memandang rendah atau meremehkan orang dan agama lain.<sup>38</sup>

Sekurang-kurangnya menurut Nurcholish Madjid tantangan yang dihadapi setiap agama saat ini ada tiga: pertama, soal disintegrasi dan degradasi moral; kedua, soal pluralisme dan eksklusivisme; ketiga, soal ketidakadilan. Ketiga persoalan tersebut sulit diatasi karena beberapa faktor, di antaranya adalah: karena adanya sikap agresif yang berlebihan terhadap pemeluk agama lain; adanya konsep kemutlakan Tuhan yang disalahmengertikan; dan adanya kepentingan luar agama (politik, ekonomi) yang turut mengintervensi agama. Tetapi jika faktor di atas dapat diselesaikan, maka tantangan-tantangan tersebut juga dapat dijawab.

Lebih lanjut menurut Nurcholish Madjid, terdapat lima penyakit yang menghinggapi para aktivis gerakan keagamaan, yaitu: absolutisme, eksklusivisme, fanatisme, ekstrimisme dan agresivisme. Absolutisme adalah kesombongan intelektual, eksklusivisme adalah kesombongan sosial, fanatisme adalah kesombongan emosional, ekstremisme adalah sikap yang berlebihan dan agresivisme adalah tindakan fisik yang berlebihan.

### Analisis

Dalam kaitannya dengan pluralisme agama di Indonesia, dianjurkan adanya reorientasi misi dan dakwah, tujuan misi dan dakwah bukan untuk menambah jumlah kuantitas, melainkan harus dilandaskan pada menciptakan umat yang tinggi ilmu, tinggi iman dan tinggi pengabdian (kualitas umat). Ketegangan agama yang terjadi selama ini adalah karena pelaku dakwah (da'i, muballigh, missionaris) adalah orang-orang yang cinta pada agamanya, tetapi tidak memiliki pengetahuan agama secara mendalam. Akibatnya dakwahnya lebih cenderung propagandis dan provokatif.

Tentu saja dengan masih adanya konflik antar umat pada beberapa tahun terakhir ini tidak bisa dikembalikan begitu saja kesalahannya pada pendekatan dialog sebab disamping ada faktor-faktor lain yang ikut ambil bagian di

---

<sup>38</sup>Nurcholish Madjid, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 161

dalamnya seperti ekonomi, hukum, politik dan seterusnya. Sudah saatnya kini para pemuka agama mulai mengedepankan misi agama yang terkait dengan masalah spiritualitas dan persoalan kemanusiaan (keadilan, kejujuran, dan keramahan). Oleh sebab itu, salah satu hal yang perlu diperhatikan dalam rangka menciptakan kerukunan umat beragama di tengah pluralitas ini adalah dengan memahami ajaran agama masing-masing secara utuh.

### Penutup

Pluralisme merupakan kenyataan sejarah yang tidak bisa diingkari keberadaannya, dan merupakan tantangan yang dihadapi oleh agama-agama dunia dewasa ini. Untuk menghadapi tantangan pluralisme, diperlukan pemahaman yang plural terhadap agama. Setiap agama hendaknya dinilai sebagai tradisi-tradisi yang utuh, bukan sebagai fenomena keagamaan yang partikular. Tradisi perbedaan keagamaan hendaknya dianggap sama-sama produktif (*equally-productive*) dalam mengubah manusia dari perhatian pada diri sendiri (*Self-Centredness*) menuju perhatian pada Tuhan (*Reality-Centredness*).

Semua agama cenderung memiliki klaim absolutisme, baik Islam, Kristen Hindu maupun Yahudi. Klaim pemeluk agama monoteisme yang partikularistik-subjektif akan berdampak pada konflik antarumat beragama. Tidak ada agama yang memiliki esensi tunggal, yang ada adalah perbedaan penafsiran tentang Tuhan: *God, Emptiness, Suchness, the One, Nature, the Many*. Perbedaan agama-agama hanya berada pada level eksoterisme, sementara pada level esoterisme terdapat titik temu. Kita tidak bisa mengabaikan perbedaan-perbedaan yang ada dalam masing-masing agama untuk menarik kesimpulan bahwa “semua harus menjadi satu”.

Dalam memahami persoalan agama-agama perlu pendekatan multikultural, dimana pendekatan ini berusaha menjauhkan sikap absolut, subjektif dan eksklusif. Pemahaman ini juga setara dengan pendekatan yang digunakan oleh Schuon dengan istilah esoterisme, atau yang digunakan Hick dengan pendekatan cross culturalnya dan Nasr dengan *philosophia perennianya*. Mengedepankan aspek moral dan sosial dalam agama juga diperlukan agar agama tampil sebagai pembawa rahmat bagi semesta alam.

### Referensi

- Andito, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog “Bebas” Konflik*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998)
- Abu Rabi’, “*Christian-Muslim Relations in Indonesia: The Challenges of The Twenty-First Century*” *Jurnal Studia Islamika* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1998)
- Azyumardi Azra, *Konteks Bertèologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999)
- Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science* (Oxford: Blackwell Publisher, 1996)

- Coward, *Pluralisme dan Tantangan Agama-agama* (Yogyakarta: Kanisius: 1989)
- David Tracy, *Plurality and Ambiguity, Hermeneutic, Religion, Hope* (University of Chicago Press, 1987)
- Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahan* (Semarang: Toha Putra, 2000)
- Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*. Terjemahan A. Muis Naharong (Jakarta: Rajawali Press, 1985)
- Hassan Hanafi, *Religious Dialogue & Revolution, Essay on Judaism, Christianity & Islam* (Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, 1977).
- Hans Kung, "Sebuah Model Dialog Kristen-Islam" dalam *Jurnal Paramadina* (Jakarta, Paramadina Juli-Desember, 1998)
- Hossein Nasr, *The Need of Sacred Science* (United Kingdom: Curzon Press, 1993)
- Huston Smith, *The transcendent Unity of Religions*. Wheston (Illinois: The Theosophical Publishing House, 1984)
- Ismatu Ropi, *Fragile Relation: Muslims and Christians in Modern Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2000).
- John Hick, *Problem of Religious Pluralism* (London: The Macmillan Press, 1985)
- Kate Zebiri, *Muslims and Christians, Face to Face* (Oxford: Oneworld, 1997)
- Mathews, *World Religion* (Canada: International Thompson Publishing, 1999)
- Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998)
- M. Yahya, *Respon Masyarakat Awam (Islam-Kristen) Terhadap Dialog Antarumat Beragama di Kabupaten Malang*, (Laporan Hasil Penelitian Hibah Bersaing Depag RI. 2002).
- Nurcholish Madjid, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998)
- Sudarta, *Konflik Islam-Kristen, Mengungkap Akar Masalah Hubungan Antar umat Beragama di Indonesia*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999)
- Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992)
- Raimundo Pannikar, *Dialog Intra Religius* (Yogyakarta: Kanisius, 1994)
- Sumarthana, "Menuju Dialog Antar Iman", *Pengantar dalam Dialog : Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian1993)
- Jurnal Ulumul Qur'an*, IV (1993)
- Stenger, *Plurality and Ambiguity, Hermeneutic, Religion, Hope* (University of Chicago Press), 1987)
- Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan. 2003)
- Stark, *One True God: Resiko Sejarah Bertuhan Satu*, terj. M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam, Yogyakarta: Qalam. 2003)
- Siti Zulaikha. "Toleransi Awu-awu: Potret Dialog Antar Agama di Jawa Timur", *Gerbang* (2002-2003).
- Tolhah Hasan, *Reaktualisasi Pembinaan Kerukunan Umat Beragama* (Makalah Seminar, 1999).
- Zakiyuddin, *Ambivelsi Agama, Konflik dan Nirkekerasan* (Yogyakarta: Lesfi, 2002)

## Urgensi *Rubu' Mujayyab* dalam Spirit Islam Nusantara (Karya Ibnu Al-Shatir 1304-375 M)

Sakirman  
Institut Agama Islam Negeri Metro  
[sakirman@metrouniv.ac.id](mailto:sakirman@metrouniv.ac.id)

### Abstrak

*Rubu' mujayyab* adalah instrumen klasik buah karya ulama nusantara. *Rubu' mujayyab* menyimpan khazanah keilmuan sebagai rujukan primer bagi pengembangan alat astronomi Islam mutakhir. Metodologi yang digunakan dalam *rubu' mujayyab* adalah ilmu ukur segitiga bola yang terhubung dengan konsep bumi bulat. Urgensi *rubu' mujayyab* dalam tradisi Islam adalah sebagai alat ukur salah satunya adalah menentukan jarak dan ketinggian. Rukyat al-hilal dan arah kiblat merupakan salah satu bagian yang dapat diukur dengan *rubu' mujayyab*. Dengan dasar titik permukaan bumi dapat dinyatakan dalam dua koordinat, yaitu bujur dan lintang. Melalui tulisan ini disampaikan bahwa *rubu' mujayyab* sebagai alat ukur penentuan rukyat al-hilal dan arah kiblat pada masanya merupakan alat yang akurat dan presisi. Namun, setelah dilakukan kajian dengan alat kontemporer perhitungan *rubu' mujayyab* tidak mencapai skala menit. Dalam proses perhitungannya pun memerlukan proses yang cukup panjang, karena terdapat beberapa langkah yang harus ditempuh. Sementara itu, perhitungan dengan menggunakan metode scientific calculator dapat memasukan data yang diolah dengan rumus yang dapat menghasilkan perhitungan akurasi tinggi. Meski demikian spirit Islam nusantara dalam pengembangan khazanah keilmuan melalui *rubu' mujayyab* tetap harus dilestarikan.

**Kata kunci :** *Islam nusantara, Qaus, Jaib, Trigonometri, Ibnu al-Shatir*

### Pendahuluan

Khazanah ilmu pengetahuan merupakan dasar meningkatnya sumber daya manusia. Fenomena ini menyebabkan banyak penemuan baru yang muncul sehingga penemuan terdahulu tenggelam dan diabaikan. Hal ini tidak hanya berdampak pada keilmuan non-Islam saja akan tetapi berdampak pada keilmuan Islam. Khususnya penemuan dalam hal peribadatan. Dalam hal ibadah, banyak problem yang muncul diantara umat Islam dari permasalahan haji sampai dengan permasalahan shalat yang sudah umum. Misalnya dalam hal penentuan *rukyat al-hilal* sebagai pedoman pelaksanaan puasa Ramadhan, Idul Adha, maupun Idul Fitri. Selain itu bisa juga dalam penentuan awal maupun akhir waktu shalat dan arah kiblat.

Dalam permasalahan ini, banyak konsep perhitungan maupun penentuan yang dapat dijadikan acuan sehingga dengan adanya perbedaan dalam perhitungan tersebut mengakibatkan munculnya perbedaan dalam hasil. Mulai dari perhitungan hakiki sampai perhitungan yang sudah dengan metode kontemporer dengan menggunakan peralatan-peralatan dengan konsep yang berbeda pula. Untuk menyelesaikan permasalahan tersebut, data astronomi sangat dibutuhkan dalam penentuannya dan tidak mungkin setiap orang mampu menetakannya sekejap saja sebelum mereka melaksanakan ibadah. Sehingga muncul berbagai macam peralatan yang khusus digunakan untuk



penghitungan awal bulan maupun penghitungan awal waktu shalat. Diantaranya adalah rubu' mujayyab. Rubu' mujayyab dengan bentuk seperempat lingkaran dikenal juga dengan istilah kuadran. Alat ini juga merupakan salah satu alat yang digunakan oleh para ilmuwan ahli falak untuk menentukan hal yang terkait dengan ibadah mahdhoh. Hal-hal yang terkait itu tentunya berkaitan dengan data-data astronomi.

Ilmu falak sebagai sebuah ilmu yang sudah tumbuh berkembang sejak lama masih dipandang kurang mengakar dalam bangunan ilmu pengetahuan. Kelangkaan literatur sebagai sumber kajian, membuat ilmu falak tertinggal dan kurang digandrungi ilmuwan muslim. Di lain sisi ilmu falak merupakan ilmu yang sudah tua yang dikenal oleh manusia. Bangsa Mesir, Mesopotomia, Babilonia, dan Tiongkok, sejak abad ke- 20 SM telah mengenal dan mempelajari ilmu perbintangan ini. Pada zaman dahulu ilmu falak dikenal juga dengan Ilmu Nujum yang digunakan untuk meramal berlakunya peristiwa atau nasib. Di kalangan Sarjana Islam, Ilmu Bintang dibagi dua bagian yaitu Ilmu Tabi'ie (sains) yang membahas kedudukan bintang-bintang, pergerakannya dan ketentuan-ketentuan gerhana matahari dan bulan. Ilmu yang membahas perhubungan pergerakan bintang-bintang dengan kelahiran, kematian, kebahagiaan dan kecelakaan, hujan, kesehatan dan lain lain sebagainya.

Ilmu yang pertama tadi dinamakan ilmu falak (astronomi) dan ilmu yang kedua dinamakan Ilmu Astrologi (tanjim/nujum). Secara umum ilmu falak boleh diartikan sebagai ilmu yang membicarakan tentang matahari dan bintang-bintang yang beredar, besar kecilnya, jauh dekatnya dari matahari atau juga tentang cakrawala langit, gaya yg bekerja padanya, kedudukan pergerakannya dan lain-lain fenomena yang berkaitan. Bangsa Arab pada zaman dahulu telah mengetahui kedua bidang ilmu ini bahkan sejak zaman Jahiliah. Mereka memperoleh ilmu ini dari Yunani/Greek, Parsi, India dan Kaldan. Kemudian ilmu ini diwariskan kepada orang-orang Islam setelahnya. Umat Islam pertama kali terlibat secara aktif dalam bidang Ilmu Sains termasuk ilmu falak pada zaman Kerajaan Umayyah dan Abbasiyah. Pada zaman Umayyah tokoh ilmu falak yang terkenal adalah Khalid bin Yazid Al-Amawi (meninggal 85H) yang dikenal dengan nama Hakim Ali Marwan. Beliau dianggap orang pertama yang menterjemahkan literatur termasuk buku-buku mengenai ilmu Bintang pada pertengahan kurun ke-4 Hijrah diperoleh dalam Perpustakaan Kaherah sebuah globe dari lembaga karya Batlamus yang ditulis bahwa globe itu disediakan untuk Khalid bin Yazid.

Mohammad Al-Fazari merupakan orang Islam yang pertama mencipta astrolabe (jam matahari untuk mengukur tinggi dan jarak bintang). Karyanya telah disalin ke bahasa latin pada abad pertengahan oleh Johannes de Luna Hispakistan. Karya terjemahan tersebut dijadikan rujukan primer di berbagai universitas terkemuka di Eropa untuk mengejar Ilmu Bintang. Dari sinilah orang barat pertama kali mengetahui benda-benda langit. Selanjutnya perkembangan

peralatan maupun instrumen pendukung dalam observasi ilmu falak berkembang kian pesat mulai dari astrolabus, kuadran, bencet, armillary sphere dan masih banyak yang lainnya. Dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk menelaah lebih dalam tentang urgensi rubu' mujayyab sebagai spirit Islam nusantara.

## Konsep Rubu' Mujayyab

### 1. Pengertian Rubu' Mujayyab

Rubu' mujayyab secara bahasa berarti seperempat. Rubu' mujayyab merupakan suatu alat hitung yang berbentuk seperempat lingkaran, ada juga yang mengatakan bahwa Rubu' mujayyab adalah revolusi dari kuadran, yaitu alat hitung yang pernah dimunculkan oleh al-Khawarizmi dan Ibn Shatir. Rubu' Mujayyab dalam istilah astronomi disebut *Quadrant* yang merupakan salah satu awal yang sederhana dan alat untuk mengukur astronomi, navigasi, dan survei. Rubu' mujayyab adalah suatu alat berbentuk seperempat lingkaran yang dipakai untuk menghitung fungsi goniometri seperti derajat tinggi benda.<sup>1</sup> Hendro Setyanto, mengartikan Rubu' mujayyab atau kuadran sinus adalah alat hitung astronomis untuk memecahkan permasalahan segitiga bola dalam astronomi.<sup>2</sup>

Dalam Ensiklopedi Hisab Rukyat, rubu' mujayyab adalah suatu alat yang berbentuk seperempat lingkaran (900) yang digunakan untuk menghitung fungsi *geniometris* yang sangat berguna untuk memproyeksikan peredaran benda-benda langit pada lingkaran vertikal.<sup>3</sup> Dalam penggunaannya rubu' mujayyab dapat dipasang secara vertikal maupun horizontal tergantung keperluannya. Kedudukan vertikal adalah ketika rubu' mujayyab dipasang sejajar dengan batang statif. Posisi vertikal ini biasanya digunakan untuk melakukan pengukuran tinggi benda antara lain tinggi bintang, bulan, matahari, gedung, gunung. Sedangkan kedudukan horizontal adalah ketika rubu' mujayyab dipasang tegak lurus dengan tiang. Posisi horizontal ini dapat digunakan untuk menentukan arah utara-selatan bumi dan arah kiblat.<sup>4</sup>

### 2. Sejarah Rubu' Mujayyab

Sebelum Islam datang peradaban waktu dan letak geografis sudah dikaji dan mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Begitu pula perkembangan dunia astronomi sudah pesat. Pada masa primitif (sekitar 3500 SM), keberlangsungan hidup bergantung pada cahaya matahari. Mereka bekerja ketika matahari terbit dan pulang ketika matahari terbenam.

<sup>1</sup> Khaeruddin, *Dasar-Dasar Ilmu Falak*, (Karawang: t.p., 1998), h. 38.

<sup>2</sup> Setyanto, Hendro, *Rubu' Al-Mujayyab*, (Bandung: Pustaka Scientific, 2002), h. 1.

<sup>3</sup> Azhari, Susiknan, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 181-182.

<sup>4</sup> Setyanto, Hendro, *Rubu' Al-Mujayyab*, (Bandung: Pustaka Scientific, 2002), h. 2.

Sejak itulah disadari bahwa bahwa panjang bayangan suatu benda berubah dari waktu ke waktu.<sup>5</sup>

Sekitar abad 3500 SM, manusia menentukan waktu dengan melihat bayangan dari benda-benda di sekelilingnya seperti pohon dan bebatuan. Kemudian pada abad ke-20 SM, kebanyakan manusia dari berbagai kelompok menggunakan *gnomon*<sup>6</sup> sebagai petunjuk waktu, meskipun yang digunakan hanya panjang bayangan dan tidak sampai pada arah bayangan. Para ahli arkeologi yakin bahwa *gnomon* adalah alat pertama untuk keperluan penunjukan waktu yang digunakan masyarakat primitif pada masanya. Alat yang digunakan untuk keperluan penentuan waktu dengan menggunakan cahaya matahari kemudian dikenal dengan sebutan *sundial*.<sup>7</sup> Pada sekitar tahun 1450 SM *gnomon* berbentuk tugu telah digunakan di Mesir untuk menghitung waktu dan diatur berdasarkan penanggalan. Bentuk ini merupakan bentuk *sundial* tertua yang diketahui. Selanjutnya pada 1000 tahun SM, di Cina *gnomon* telah digunakan sebagai alat observasi astronomi. Bahkan telah berhasil mengetahui *solstice* (titik balik matahari) sebesar 23° 54' dengan menggunakan *gnomon*. Sedikit berbeda dengan *solstice* pada zaman sekarang, yaitu 23° 27'.<sup>8</sup>

Bentuk-bentuk *sundial* terus berkembang dengan berbagai penyempurnaan seperti *sundial* berbentuk tangga, *sundial* dengan bentuk khas (seperti angka tujuh dengan posisi tidur) yang sudah dilengkapi kalender, *sundial* berbentuk seperempat bola yang terbuka keatas dengan *gnomon* diatasnya, *sundial* berbentuk dua busur panah dengan batang lurus pada satu busur dan penunjuk waktu pada busur yang lain, sampai akhirnya ditemukan astrolabe dan rubu' mujayyab.<sup>9</sup> Semua alat ini digunakan oleh astronom zaman dahulu untuk mengetahui waktu dan mengamati peredaran planet dan bintang hingga mampu membuat gambaran tentang tata surya.

Pada awalnya penggunaan rubu' mujayyab adalah pengganti dari astrolabe. Kata astrolabe berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari kata *asto* dan *labio*. *Asto* berarti bintang sedangkan *labio* berarti pengukur jarak. Dalam istilah ilmu falak, astrolabe adalah perkakas kuno yang digunakan untuk mengukur benda langit pada bola langit. Atau bisa juga dikatakan bahwa astrolabe adalah sebuah instrumen astronomi berbentuk bulat yang

<sup>5</sup> Rohr, Rene R. J, *Sundial: History, Theory and Practice*, (Toronto: University of Toronto Press, 1970), h. 3-4.

<sup>6</sup> Gnomon adalah tongkat yang digunakan untuk menentukan waktu berdasarkan matahari. Adapun konsep aturan waktu dalam gnomon, dapat dilihat Oemar Amin Hoesin, *Kultur Islam: Sejarah Perkembangan Kebudayaan Islam dan Pengaruhnya dalam Dunia Internasional*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1964), h. 106-107.

<sup>7</sup> Microsoft® Encarta® Reference Library, 2003.

<sup>8</sup> Rohr, Rene R. J., *Sundial: History, Theory and Practice*, (Toronto: University of Toronto Press, 1970), h. 5-6.

<sup>9</sup> *Ibid.*, h. 13-17.

digunakan untuk menentukan lokasi dan memprediksi posisi matahari, bulan, planet, dan bintang. Selain itu, astrolabe juga kerap dipakai untuk menentukan waktu lokal berdasarkan informasi letak bujur dan letak lintang, survei serta triangulasi.<sup>10</sup> Alat ini pertama kali dirakit oleh orang Arab, dengan bentuk yang paling sederhana terdiri dari piringan dengan skala pembagian derajat, dengan sebuah alat pengintai.

Penggunaan rubu' mujayyab sebagai alat observasi benda langit telah dilakukan sejak sekitar abad ke-2 Masehi oleh Ptolomeus.<sup>11</sup> Kuadran Ptolomeus, terbuat dari papan kayu atau batu, berbentuk seperempat lingkaran yang terbagi kedalam 90 derajat. Selanjutnya, bagian tengah kuadran tersedia gambar yang memberikan jarak matahari dihitung dari zenit pada garis meridian. Dari observasi ini, Ptolomeus dapat menentukan waktu dan menentukan ketinggian matahari pada musim panas maupun dingin. Dari observasi ini juga kemiringan garis edar matahari dan lintang suatu tempat dapat diketahui.<sup>12</sup>

Rubu' mujayyab sebagai perkakas astronomis hasil dari eksperimen para astronom, dalam perkembangannya dikenal setelah astrolabe. Rubu' mujayyab bentuknya lebih sederhana dari astrolabe. Kuadran, yang tidak terlalu rumit dan berbentuk seperti kepingan kue sembilan puluh derajat, dapat digunakan untuk memecahkan seluruh dasar pada astronomi ruang yaitu masalah yang berhubungan dengan pemetaan ruang langit untuk ketinggian tertentu.

### 3. Konsep Trigonometri Rubu' Mujayyab

Mengikuti jalan perkembangannya, rubu' mujayyab telah menyebar ke penjuru dunia, salah satunya termasuk Indonesia. Penyebaran rubu' mujayyab berkat para asronom muslim yang giat terus menerus melakukan eksperimen dan pengamatan. Meskipun rubu' mujayyab termasuk instrumen astronomi kategori tradisional, tetapi sampai sekarang rubu' mujayyab masih dipergunakan. Tokoh yang berperan dalam pengembangan

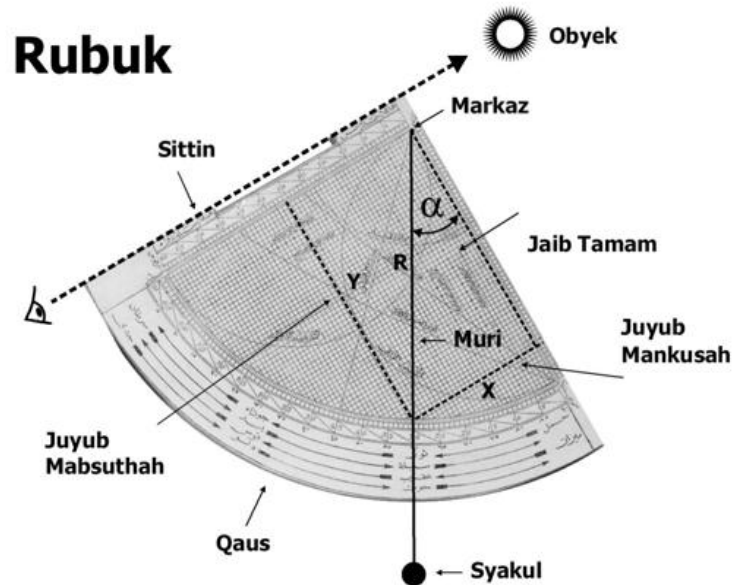
<sup>10</sup> Ahmad Izzuddin, *Ilmu Falak Praktis: Metode HisabRukyah Praktis dan Permasalahannya*, (Semarang: Komala Grafika, 2006), h. 32-33.

<sup>11</sup> Claudius Ptolemy terkenal juga dengan nama Ptolemeus atau Ptolemy, merupakan seorang ilmuwan yang lahir pada tahun 85 M di Mesir. Salah satu karyanya yang paling terkenal adalah teori geosentris. Pergerakan dan posisi alam semesta ini digambarkan dengan model geometri yang menggunakan kombinasi gerak melingkar yang disebut dengan *episiklus* (lingkaran besar berpotongan dengan lingkaran kecil). Ptolemy mengarang sebuah buku yang berjudul *The Almagest*, berisi tentang teori matematika secara detail yang menggambarkan gerak matahari, bulan dan planet). Lihat Anton Ramdan, *Islam dan Astronomi*, (Jakarta: Bee Media Indonesia, 2009), h. 26-27. Lihat Muhammad Wardan, *Kitab Falak dan Hisab*, (Jogjakarta: Toko Pandu, 1957), h. 6. Lihat juga Bayong Tjasyono, *Ilmu Kebumihan dan Antariksa*, (Bandung: Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia dan PT. Remaja Rosdakarya, 2009), h. 21-22. Bandingkan dengan Dadang Endarto, *Pengantar Kosmografi*, Surakarta: Lembaga Pengembangan Pendidikan (LPP) dan UPT Penerbitan dan Percetakan UNS (UNS Press: Universitas Sebelas Maret Surakarta, 2006), h. 8. Bandingkan juga dengan Rudy Hariyono, *Tabir Misteri Jagad Raya (Kajian Ilmu Kosmologi)*, (Surabaya: Putra Pelajar, 2001), h. 111.

<sup>12</sup> Stanley, R. Darren, *Quadrant Construction and Application in Western Europe During the Early Renaissance*, (Kanada: National Library, 1994), h. 15.

rubu' mujayyab adalah Ibnu al-Shatir.<sup>13</sup> Astronom pertama yang memperkenalkan percobaan dalam teori planet untuk menguji model dasar sistem tata surya ptolemaic secara empiris.<sup>14</sup>

Rubu' mujayyab atau dalam istilah lain adalah *kuadrant* yakni benda berbentuk seperempat lingkaran yang memiliki garis-garis dan terdapat benang serta bandul. Alat ini merupakan alat bantu hitung dalam ilmu falak dan pengukuran benda langit. Adapun bagian-bagian yang terdapat pada rubu' mujayyab adalah :



- Markaz: Suatu titik yang terletak pada siku-siku 90° rubu' mujayyab, yang memiliki lubang kecil dan terdapat padanya *khoit* (benang penghitung)
- Khoit: Benang yang terdapat pada lubang markaz dan keluar sepanjang melebihi badan rubu' yang diakhiri dengan bandul (*syakul*) yang berfungsi sebagai alat penghitung, dan diantara keduanya terdapat *muri*.
- Syakul: Bandul yang terdapat pada ujung khoit berfungsi sebagai pemberat dan penyeimbang agar benang menjadi tegak dan tidak berubah-ubah ketika proses perhitungan.
- Muri': Benang kecil yang menempel pada khoit, yang berfungsi sebagai penanda dan otak dalam perhitungan rubu' mujayyab.

<sup>13</sup> Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Anshari adalah ahli falak kebangsaan Syiria. Ia dipanggil Ibnu al-Shatir, lahir pada tahun 1304 M di kota Damaskus, dan meninggal pada tahun 1375 M di kota kelahirannya (Ramdan, 2009: 149-152). Karya tulis Ibnu Syatir yang berkaitan dengan ilmu falak ditulis dalam bahasa Arab. Diantara karyanya yaitu *Rasd Ibnu Syatir, Nuzhat as-Sam fil Amal bil Rub' al-Jami, an-Naf al-Am fil Amal bil Rub' at-Tamam, Mukhtasar fil 'Amal bil Istarlab, Iddah Mughayyab fil 'Amal bil Rub' al-Mujayyab, az-Zij al-Jadid, Taqlif al-Arsad, dan Nihayat al-Ghayat fil 'Amal al-falakiyah*.

<sup>14</sup> Wahyu, 99 *Ilmuwan Muslim Perintis Sains Modern*, (Jogjakarta: Diva Press, 2011), h. 14

Benang ini biasanya berwarna berbeda dengan khoitnya dan menempel longgar (agar dapat digeser naik turun).

- e. Qous al-irtifa': Busur utama yang bernilai  $0^\circ$  (nol derajat) sampai  $90^\circ$  dalam dua arah (bolak-balik / maju mundur) yang mengelilingi rubu' mujayyab diantara *jaib al-tamam* dan *al-Sittiny*, dengan dibagian ujung busurnya terdapat nama-nama buruj pada setiap sekala  $30^\circ$ , dan  $1^\circ$  bernilai 60 menit<sup>15</sup>. Adapun permulaan perhitungannya (Awal Qous) dimulai dari arah kanan orang yang melihat.
- f. Jaib al-Tamam: Garis di sisi kanan rubu' mujayyab yang menghubungkan markaz dengan *awal qous*. Dan di dalamnya terdapat nilai dengan sekala 0-60 yang dimulai dari markaz sebagai awal jaib.<sup>16</sup> Dimana setiap nilai dihubungkan oleh *Juyub al-Mankusah* ke Qous al-Irtifa'.
- g. Al-Sittiny: Garis pada sisi kiri rubu' mujayyab yang menghubungkan markaz dengan *akhir qous*, dengan sekala yang sama dengan jaib al-tamam, dan setiap sekala nilainya dihubungkan oleh *Juyubu al-Mabsuthoh* ke Qous al-Irtifa'.
- h. Juyub al-Mankusah: Garis-garis lurus yang ditarik dari nilai jaib pada jaib al-Tamam menuju nilai qous pada qous al-Irtifa'
- i. Juyub al-Mabsuthoh: garis-garis lurus yang menghubungkan nilai jaib pada jaib al-Tamam dengan nilai qous pada Qous al-Irtifa'
- j. Hadafatain: Dua tonjolan yang terletak diatas al-Sittiny, yang berfungsi sebagai sirkulasi cahaya untuk lubang hadafah.
- k. Lubang Hadafah : Lubang didalam Yang terletak Segaris dengan garis Al-Sittiny (antara Markaz dan akhir qous). Berfungsi sbagai teropong dalam mengukur ketinggian atau kedalaman suatu benda.
- l. Dairot al-Mail al-A'dhom: berbentuk busur seperempat lingkaran yang menggambarkan deklinasi maksimum matahari sebesar  $23^\circ 27' (=23^\circ.45)$ .
- m. Qows al-Ashr: Garis lengkung yang ditarik dari awal qous hingga ke as-sittini pada jaib 42,3
- n. Batang statif : tiang penyangga yang terdiri dari batang tiang dan kaki statif yang berfungsi untuk mempermudah mengukur, khususnya ketinggian.

<sup>15</sup> Ketelitian pembacaan skala tersebut sampai  $0,125^\circ$ .

<sup>16</sup> Karena konsep dasar trigonometri rubu' berupa *sexagesimal* (60), dimana nilai  $\sin 90 = \cos 0 = 60$ , dan  $\sin 0 = \cos 90 = 0$  ( kita bandingkan dengan konsep trigonometri yang biasa kita gunakan; yaitu nilai  $\sin 90 = \cos 0 = 1$  dan  $\sin 0 = \cos 90 = 0$  ) maka sekala nilai 1 bernilai 60 dengan ketentuan setiap nilai dibagi 60, maka nilai yang kita peroleh akan sesuai dengan trigonometri bias dan nilai yang diperoleh melalui perhitungan kalkulator.



#### 4. Urgensi Rubu' Mujayyab

Rubu' mujayyab adalah sebuah alat perangkat hitung astronomis untuk memecahkan permasalahan astronomi bola yang terkait dengan rukyat al-hilal dan menentukan posisi arah kiblat. Dalam pengertian lain rubu' mujayyab adalah alat sederhana yang digunakan untuk mengukur sudut vertikal dari pemisahan (ketinggian di atas ufuk). Rubu' mujayyab merupakan hasil karya dari ilmuwan muslim pada masa keemasan. Rubu' mujayyab merupakan alat yang digunakan untuk menentukan sesuatu yang berhubungan dengan astronomi yang terbaik di zamannya, seperti ketinggian benda langit, besarnya deklinasi/*mailul awal* bintang, dan juga bisa digunakan untuk menentukan arah. Dinamakan rubu' mujayyab karena alat ini merupakan seperempat dari lingkaran penuh. Satu lingkaran penuh jumlah sudutnya adalah 360 derajat, sehingga seperempat lingkaran jumlah sudutnya adalah 90 derajat.

Astrolabe dipergunakan oleh astronom muslim dan kemudian digantikan oleh banyak keanekaragaman dari kwadrant. transmisi dari teori, konstruksi, dan penggunaan dari astrolabe ke dunia pemeluk agama Islam adalah veri kaburkan, dan kita adalah demikian juga pada gelap mengenai riwayat awal dari kwadrant. konstruksi dari sangat astrolabes berlanjut merindukan ke dalam periode dari kemerosotan dari asronomi Islam, tapi ini bukan dipergunakan untuk apapun penggunaan ilmiah yang serius.<sup>17</sup> Astrolabae adalah penyajian dari satu bulatan penuh, berisi empat kwadrant, atau 360 derajat. Sedangkan rubu' mujayyab yaitu seperempat dari astrolabe dan besar sudutnya hanya 90 derajat.

Rubu' mujayyab merupakan penyederhanaan dari astrolabe yang jumlahnya 360 derajat. Rubu' mujayyab mensimulasikan perputaran harian yang ada di alam semesta. Umumnya kuadrant terbuat dari kuningan yang dipahat yang berisi tentang skala untuk peredaran bintang dan juga arah. Ada juga rubu' mujayyab yang terbuat dari gading dan ini lebih halus dari pada yang terbuat dari kuningan. Ini hasil karya dari mesir yang menciptakan rubu' mujayyab lebih halus dan memiliki dua garis lintang.<sup>18</sup> Rubu' mujayyab yang terbuat dari kunigan lahir pada abad ke-16. Rubu' mujayyab yang diukir indah memiliki kisi-kisi sinus standard untuk melakukan fungsi trigonometri yaitu kisi-kisi pada abad pertengahan sebanding dengan penggaris.<sup>19</sup> Tokoh yang berperan dalam pengembangan rubu' mujayyab ini antara lain al-khwarizim (770-840) dan ibnu-shatir (abad 11). Rubu' mujayyab yang ada di Indonesia adalah hasil dari pengembangan

<sup>17</sup> David A. King, *Islamic Mathematical Astronomy*, (London : Variorum Reprints, t.t.), h. 53

<sup>18</sup> Howard R Turner, *Sains Islam yang Mengagumkan*, t.p., t.t.), h. 112.

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 113.

ibnu shatir.<sup>20</sup> Rubu' mujayyab dimasukan juga pada sexagesimal. Hal ini karena jumlah skalanya berjumlah 60 derajat.

### Kesimpulan

Rubu' mujayyab adalah suatu alat yang bentuknya seperempat dari sebuah lingkaran yang berguna untuk menghitung dan mengukur ketinggian suatu benda. Alat ini berguna untuk memecahkan permasalahan dalam bidang astronomi, yang berhubungan dengan konsep segitiga bola. Di Indonesia rubu' mujayyab berkembang dan dipraktikkan secara pesat di kalangan pesantren, karena alat ini berguna untuk memecahkan masalah dalam bidang ilmu falak. Rubu' mujayyab yang berkembang di Indonesia adalah rubu' mujayyab yang berukuran relatif kecil, yaitu berukuran  $\pm 23$  cm dan terbuat dari berbagai bahan seperti kayu, plastik, dan kuningan. Selain itu, alat ini sudah dikembangkan oleh ilmuwan muslim pada abad ke-11 H, oleh Ibn Shatir. Sebenarnya ukuran ini kurang begitu akurat, karena data-datanya kurang jelas. Ukuran rubu' mujayyab yang ada sekarang ini dibuat kecil karena bersifat fleksibel untuk kepentingan observasi. Di Indonesia terjadi perkembangan ilmu falak dengan pesat seiring dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan kecanggihan teknologi, serta meningkatnya peradaban dan sumber daya manusia, termasuk dalam hal arah kiblat. Bermula sebatas hisab dengan metode yang digunakan dalam kitab-kitab klasik, sekarang sudah muncul metode segitiga bola yang menggunakan alat hitung canggih seperti scientific kalkulator, yang akurat, praktis, dan sederhana. Rukyat al-hilal dan penentuan arah kiblat didalamnya merupakan salah satu ilmu yang langka karena tidak banyak orang yang mempelajari dan menguasainya. Oleh karena itu hendaknya ilmu ini tetap dijaga eksistensinya dengan melakukan pengembangan dan pembelajaran, baik yang klasik maupun modern, termasuk pengkajian dan pendalaman tentang rubu' mujayyab yang hampir tidak dipelajari karena terkesan rumit. Mengingat rubu' mujayyab adalah instrumen klasik hasil jerih payah ilmuwan muslim terdahulu yang pernah populer pada abad ke-11. Rubu' mujayyab memiliki tingkat akurasi yang cukup tinggi pada zamannya, maka agar tidak hilang seiring dengan kemajuan teknologi, salah satu cara yang harus ditempuh adalah merawat dan melestarikan warisan luhur ulama nusantara dengan cara mengkaji dan mempelajarinya.

### Referensi

- Ahmad Izzuddin, Ilmu Falak Praktis: *Metode Hisab Rukyah Praktis dan Permasalahannya*, Semarang: Komala Grafika, 2006.  
 Anton Ramdan, *Islam dan Astronomi*, Jakarta: Bee Media Indonesia, 2009.  
 Azhari, Susiknan, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

---

<sup>20</sup> Hendro Setyanto, *Petunjuk Pegangan Guru Rubu Al-Mujayyab*, (Pudak : Bandung, t.t.), h. 1.

- Bayong Tjasyono, *Ilmu Kebumian dan Antariksa*, Bandung: Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia dan PT. Remaja Rosdakarya, 2009.
- Dadang Endarto, *Pengantar Kosmografi*, Surakarta: Lembaga Pengembangan Pendidikan (LPP) dan UPT Penerbitan dan Percetakan UNS (UNS Press) Universitas Sebelas Maret Surakarta, 2006.
- David A. King. *Islamic Mathematical Astronomy*. Variorum Reprints. London.
- Hendro setyanto. *Petunjuk pegangan guru rubu al-mujayyab*. Puduk, bandung.
- Khaeruddin, *Dasar-Dasar Ilmu Falak*, Karawang, 1998.
- Microsoft® Encarta® Reference Library 2003.
- Muhammad Wardan, *Kitab Falak dan Hisab*, Jogjakarta: Toko Pandu, 1957.
- Oemar Amin Hoesin, *Kultur Islam: Sejarah Perkembangan Kebudayaan Islam dan Pengaruhnya dalam Dunia Internasional*, Bulan Bintang, Jakarta, 1964.
- Rohr, Rene R. J., *Sundial: History, Theory and Practice*, Toronto: University of Toronto Press, 1970.
- Rudy Hariyono, *Tabir Misteri Jagad Raya (Kajian Ilmu Kosmologi)*, Surabaya: Putra Pelajar, 2001.
- Setyanto, Hendro, *Rubu' Al-Mujayyab*, Bandung: Puduk Scientific, 2002.
- Stanley, R. Darren, *Quadrant Construction and Application in Western Europe During the Early Renaissance*, Kanada: National Library, 1994.
- Wahyu, 99 *Ilmuwan Muslim Perintis Sains Modern*, Jogjakarta: Diva Press, 2011.

# Islam Nusantara As A Counter-Hegemony Againsts The Radicalism Of Religion In Indonesia

Khoirurrijal  
IAIN Metro Lampung  
[khoirurijal@yahoo.com](mailto:khoirurijal@yahoo.com)

## Abstract

*This paper discusses about Islam Nusantara as a counter-cultural hegemony againsts the radicalism of religion in Indonesia. Based on studies conducted there is relevance for what discused Wahid with some symptoms that appear in Islamic Indonesia at this moment. First, the view of Jihad according to among Muslims, namely the emergence of terrorism openly i.e. movement of ISIS in Indonesia. Second, Violence in the name of religion is increasingly spread by the Hard-line Islamic circles such as the Islamic Defenders Front (FPI), Muslim Forum (FUI, Indonesian Mujahideen Council (MMI) and others. Third, the reappearance of the debate the question of Pancasila and the Caliphate was mainly undertaken by Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) and some Islamic circles that supported caliphate feud vis a vis the Pancasila. In discussing Islam Nusantara, the authors utilize the theory of counter-hegemony Antonio Gramsci where resistance against religious radicalism is done by doing a counter culture with the face of a tolerant Islam. Therefore, this article will discuss and explain in depth discourse of Islam Nusantara with interested much on the idea introduced by Gus Dur, namely through its indigenization of Islam since the '80s. In order to achieve a knowledge and understanding (verstehen) toward Islam Nusantara civilization that respects plurality, tolerance and rahmatan lil Alamin.*

**Keywords:** Islam Nusantara, Counter-Hegemony, Radicalism of Religion and Antonio Gramsci

## Abstrak

*Tulisan ini membahas tentang Islam Nusantara sebagai counter-hegemony melawan Radikalisme Agama di Indonesia. Berdasarkan kajian yang dilakukan terdapat relevansi atas apa yang diwacanakan Gus Dur dengan beberapa gejala yang muncul pada Islam Indonesia saat ini. Pertama, Pandangan Jihad yang keliru disebagian tubuh kalangan Islam sendiri yaitu munculnya terorisme secara terbuka yaitu gerakan ISIS di Indonesia. Kedua, Kekerasan atas nama agama semakin merebak yaitu oleh kalangan Islam Garis Keras seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI) dan lain-lain. Ketiga, Munculnya kembali perdebatan soal Pancasila dan Khilafah terutama digaungkan oleh Hibut Tahrir Indonesia (HTI) dan beberapa kalangan Islam yang mendukung perseteruan Khilafah vis a vis Pancasila. Dalam membahas Islam nusantara, penulis mendayagunakan teori counter-hegemony Antonio Gramsci dimana perlawanan atas radikalisme agama dilakukan dengan melakukan budaya tanding dengan wajah Islam yang toleran. Oleh sebab itu, tulisan ini akan mengupas dan menjelaskan secara mendalam wacana Islam Nusantara dengan manarik jauh atas gagasan yang dikenalkan oleh Gus Dur yaitu melalui pribumisasi Islam-nya sejak era 80-an sampai gagasan Islam Nusantara yang dimunculkan PBNU saat ini. Sehingga dapat dicapai suatu pengetahuan (knowledge) dan pemahaman (verstehen) menuju peradaban Islam Nusantara yang menghargai pluralitas, toleran dan rahmatan lil alamin.*

**Kata Kunci:** Islam Nusantara, dan Counter-Hegemony, dan Radikalisme Agama

## Introduction

Islam Nusantara became interesting issues both before and after the Congress at to-33 Nahdlatul Ulama (NU) in Jombang, East Java, on a 1-5 August 2015. The large administrators NU seriously carry it into interesting theme that was "*Meneguhkan Islam Nusantara sebagai Peradaban Indonesia dan Dunia*". On the other hand with a span intersecting the 47th Muhammadiyah Congress held in Makassar on August 3 to 7, 2015 by the theme "*Gerakan Perubahan Menuju Indonesia Berkemajuan*." In the debate line media, the theme of 'Islam Nusantara' was the theme of the most controversial because the dynamics and many Islamic intellectual discourse that gives feedback.<sup>1</sup>

In line with the President Jokowi apparently also supports<sup>2</sup> the idea of 'Islam Nusantara' as Islam *rahmatan lil Alamin* and in line with the roots of Indonesian culture. The President seemed to assure that we are a nation that is different from the Arab culture that has been filled with conflict "*Arab Spring*".<sup>3</sup> President Jokowi as if to express the issue of radicalism in the name of religion in the Arab world not to happen in Indonesia.

If viewed from the perspective of culture, a theme raised by the two organizations have complementary look. NU has a typical traditional discourse 'Islam Nusantara' as a form of Islam that still preserve local culture.<sup>4</sup> Meanwhile, since the beginning of Muhammadiyah which has a typical modernist Islamic movement as an organization expressing the enlightenment movement. The historical development of Islam in the archipelago obviously faced waves of updates above.<sup>5</sup> "Islam Berkemajuan" in the sense of liberating, empowering and advancing life. In essence, there is no serious contradictions in the current Cultural Hegemony. Indonesia's second large organizations even reinforce Islam Indonesia pluralistic and tolerant and have a great contribution to the world of Islamic civilization.<sup>6</sup>

In the late 1980's the theme of "Pribumisasi Islam" has been asked by Wahid. As more Wahid thinking, the nation of indigenization of Islam was also reaping the pros and cons, especially when '*assalamu'alaikum*' equated with '*ahlan wa Sahlan*' or '*shabah al-Khayr*'. That is said Wahid, greetings can be replaced 'good morning' or 'hello'. The idea for the indigenization of Islam is known only to make a commotion among NU. Until finally from 8-9 March 1989 about 200

<sup>1</sup><http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara> downloaded 20 July 2016

<sup>2</sup><http://www.jpnn.com/read/2015/06/14/309550/Jokowi:-Alhamdulillah,-Islam-Kita-Islam-Nusantara> downloaded on 20 July 2016

<sup>3</sup> Agastya.M.ABM.. *Arab Spring Badai Revolusi Timur Tengah yang Penuh Darah*. (Jogjakarta: IRCiSoD, 2013)

<sup>4</sup> Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 552

<sup>5</sup> Martin van Bruinessen, "*Global and local in Indonesian Islam*" *Shouteast Asian Studies* Vol.37 No.2 (1999), h. 158-175; dan Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Local* (Bandung: Mizan, 2002)

<sup>6</sup>R.E. Elson, "*Islam, Islamism, the Nation and the Early Indonesian Nationalist Movement*" *Journal of Indonesian Islam* Vol.1 No.2 (2007), p.231-266.

Kiai have gathered at Darut Tauhid Arjawinangun Cirebon boarding school to 'prosecute' Wahid. However, as recognized by Wahid himself, he was not the first to start. He is the successor generation of step strategy that has ever run by Walisongo.<sup>7</sup> With the indigenization step, he said, Walisongo managed to convert the land of Java, without encountering and experiencing the tension with the local culture.<sup>8</sup>

This paper attempts to review Islam Nusantara discourse is echoed in all 33 NU in Jombang. As a cultural discourse, Islam Nusantara become part responds to foreign cultures intriguing traditions and religious diversity especially for the NU. This discourse is connected with a discourse by Abdurrahman Wahid (Gus Dur)<sup>9</sup> since the '80s writing about 'Pribumisasi Islam'.<sup>10</sup>

Gus Dur realized from the start there was a logic mischaracterized the two terms, namely 'Islamisation' and 'Arabization'. Gus Dur explicitly stated that Islam is different from the Arabs. To this day the debate still continues to grow and gain momentum peak in discourse 'Islam Nusantara'. What was discoursed by Gus Dur necessarily relevant to some of the symptoms that appear on Islam in Indonesia today. First, Jihad erroneous view <sup>11</sup>in part of the body of Islam it self is the emergence of terrorism openly namely ISIS movement in Indonesia.<sup>12</sup> Second, Violence in the name of religion is increasingly spread by the Hard-line Islamic circles such as the Islamic Defenders Front (FPI),<sup>13</sup> Muslim Forum (FUI),<sup>14</sup> Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI),<sup>15</sup> and others. Third, the

<sup>7</sup>Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), p.284.

<sup>8</sup>Khamami Zada dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003), p.9-10.

<sup>9</sup>Kiai Haji Abdurrahman Wahid, familiar called Wahid (born in Jombang, East Java, 7 September 1940 – died in Ciganjur, December 30, 2009 at the age of 69 years) was a prominent Muslim Indonesia and political leader who became the fourth President of Indonesia from 1999 to 2001. He replaces President B. J. Habibie after it was elected by the people's Consultative Assembly Election 1999 results. The Organization of his Government, assisted by a Cabinet of national unity. Abdurrahman Wahid's Presidency began on October 20, 1999 and ended on the MPR special session in 2001. Right, July 23, 2001, his leadership was replaced by Megawati Sukarnoputri after his mandate was revoked by the MPR. Wahid is a former Chairman of the Tanfidziyah (Executive Body) of the Nahdlatul Ulama and the founder of the National Awakening Party (PKB).

<sup>10</sup>Abdurrahman Wahid, "Pribumi Islam" dalam Muntaha Azhari & Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), p. 83.

<sup>11</sup>Azyumardi Azra, *Agama dan Otentisitas Islam* (Jakarta: Paramadina, 2004), p.77.

<sup>12</sup>Haidar Assad, Muhammad. *ISIS Organisasi Teroris Paling Mengerikan Abad Ini*. (Jakarta: Zahira, 2014)

<sup>13</sup>Ninin Prima Damayanti, Imam Thayibi, Listya Adi Gardhiani, Indah Limy, *Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front Pembela Islam*, Jurnal Kriminologi Indonesia Vol. 3 No. I Juni 2003 : 43 - 57

<sup>14</sup>Khamami Zada, *Islam Radikal : Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, (Jakarta : Teraju, 2002)

<sup>15</sup>MMI was formed as a forum for a number of Indonesian Muslim leaders to carry out the mission of the enforcement of Islamic law, to be exact, to enforce all the rules of life taught by the religion of Islam is derived from the Qur'an and the Sunnah of the Prophet Muhammad, see



reappearance of the debate the question of Pancasila and the Caliphate was mainly undertaken by Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) <sup>16</sup>and some Islamic circles that supported Caliphate feud vis a vis the Pancasila.<sup>17</sup> The phenomenon is part of radicalism in the name of religion were very militant build from the grassroots movement.<sup>18</sup>

This paper dissects the discourse of indigenization of Islam and Islam Nusantara being warm discourse. As a country that has a background and ethnic and cultural richness,<sup>19</sup>the Earth Indonesia is rich in diversity. The mindset is dangerous especially religious radicalism,<sup>20</sup>could threaten the integration of the nation and threatening the survival of local culture itself. Then the dynamic cultural Islam found space in building harmony amid differences of religious interpretation.

“Pribumisasi Islam” movement has ever been considered by Gus Dur, adapting the universal values of Islam and defending local values that grow for a long time in the community. “Pribumisasi Islam” is a concept of understanding Islam which is build on dialogue and local culture in order to form new traditions and it accords with the spirit of the mutual in Indonesia.

Furthermore, Islam Nusantara is also increasingly established characteristic of Islamic Indonesia with a plural and tolerant without removing the essence of Islam itself. This paper studies utilizing the theory of Counter-Hegemony Gramsci to dissect the discourse of “Pribumisasi Islam” and Islam Nusantara in its contribution to the civilization of Islam in a globalized world.

## Methodology

This research is a research library with a harness Counter research Hegemony theory of Gramsci. The author did a study library with book sources especially the study of “Pribumisasi Islam” and Antonio Gramsci's theory of Hegemony. Other sources the author analyzes of the journal, papers and news media. The author also examines the debates Islam Nusantara through the videos circulating on TV and Youtube. Data were then analyzed by induction-conceptualization headed from the sources available.

---

Muhammad Anshor, *Kemunculan Radikalisme Islam Indonesia Pasca Suharto* (Pekanbaru: Jaringan Studi Pemberdayaan Demokrasi Lokal, 2007), p. 12.

<sup>16</sup>Zeyno Baran, *Hizbut-Tahrir, Islam's Political Insurgency* (Washington: The Nixon Center, 2004), p. 16.

<sup>17</sup>Abdurrahman Wahid, “Yang Samadan Yang Benar” diterbitkan kembali dalam kumpulan tulisannya, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999), p. 68-71

<sup>18</sup> M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005)

<sup>19</sup>Abdurrahman Wahid, “Pribumi Islam” dalam Muntaha Azhari & Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), p.83.

<sup>20</sup> Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo. *Radikalisme Agama*. (Jakarta :PPIM, 1998)

## Discussing

The prior research of indigenization of Islam has been done by various institutions and researchers, such as research M. Khoirul Hadi (2015),<sup>21</sup> *Abdurrahman Wahid dan Pribumisasi Pendidikan Islam*, Hunafa: Jurnal Studia Islamika<sup>21</sup>, Nur Kholiq, (2010) *Pribumisasi Islam Dalam Perspektif Gus Dur*.<sup>22</sup> Based on Indonesian Islamic Studies even global study of religion in relation to religious plurality can not deny pluralism of thought leaders of Indonesia, Abdurrahman Wahid (Gus Dur). The Former Chairman of the NU was known has such a very strong intellectual tradition, especially related to the study of religious issues. Coinciding with the second anniversary of the Wahid Institute, Gus Dur launched his book entitled "*Islamku, Islam Anda, Islam Kita*". The book contains a collection of articles which have ever been written by Gus Dur, which in concerned with understanding and definition of the religion (Islam) in Indonesia in the context of pluralism. Therefore, the book was at least able to make a contribution and enlightenment or precisely the criticism amid the throes of a religious issues often occur in Indonesia. *Pribumisasi Islam Gus Dur* as a discourse can make a positive contribution to the life of the nation in Indonesia, especially in relation to religious understanding. The implementation can realize the religious life of tolerance and harmony. While the movement in perspective, the idea of Gus Dur could be a form of antithesis or the solution of the contradiction between the fundamentalist Islam and Islam liberal movement. *Pribumisasi Islam* encourages the appearance of Islamic manners or smiling and could accommodate the strengths and values the local culture as well.

Such an exposure above, the importance of the concept of indigenization of Islam as the basis of thought embracing the local culture, so the face of religion is able to bring 'harmony' and 'tolerance' at the same contribution to the dynamics of reform Islamic thought in Indonesia.<sup>23</sup> For example, through education, indigenization of Islam is able to translate religious beliefs so as to adjust to the local culture without losing the essence of monotheism.

Tradition is not a dead object, but rather a tool that lives to serve people who live anyway.<sup>24</sup> Religion is a cultural expression of the confidence vote against something sacred. The culture affects the way a person's religious viewpoint. Then it is difficult to accept when a person can be pure religion without interference from the surrounding culture. The cultural environment established a tradition that is often intermingled with the patterns of religious practice, especially concerning religion other horizontal relationships as in the

<sup>21</sup> M. Khoirul Hadi, *Abdurrahman Wahid dan Pribumisasi Pendidikan Islam*, Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Sekolah Tinggi Islam Syalafiyah Kencong Jember. [Jurnalhunafa.org](http://Jurnalhunafa.org), Vol. 12, No. 1, Juni 2015: 183-207,

<sup>22</sup> Nur Kholiq, *Pribumisasi Islam Dalam Perspektif Gus Dur: Studi Kritis Terhadap Buku Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. (Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2010)

<sup>23</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), p. 111.

<sup>24</sup> WS Rendra. *Mempertimbangkan Tradisi*. (Jakarta: PT Gramedia, 1981) p. 3.

implementation transcendent is man's relationship with God. So in the debate over religious truth that territory on horizontal implementation of religious expression are believed every person is an expression of culture that tends to multiple interpretations and is relative to the truth of God is absolute.<sup>25</sup> One example of when Muslim Scholars debate the cultural expression of the religious institution among citizens of the NU, about *Yasinan* and *Tahlilan* problem, on the other hand among the Muhammadiyah is not running the cultural expression, then it needs that two Islamic organizations are above the concept of multiculturalism awareness of religious culture on Earth.

The open attitude to each other and appreciate the very important thing to do, given the belief something is interpreted differently can also trigger a schism in the community and even worse a prolonged conflict. Moeslim Abdurrahman mentions the cultural expression of this Indonesia Muslims by calling Islamic culturally conditioned. In the conflict that is common at the local level, not infrequently involve issues concerning religion, customs conflict, then further about politics and economics. Religious conflicts tend to be more effectively used to cover the struggle for economic resources which occur in an area. Religion present in Indonesia in practice bound with Indonesian culture.

When Islam first appeared in Arabic, then Islam met with results of a blend of Christian-Jewish tradition on the one hand and on the other hand is a combination of Persian-Arabic tradition. In the view of cultural Islam,<sup>26</sup> Islamic Arab could not globalize in Indonesia, Islamization process was always experiencing acculturation or cultural values in the customs of local people. Spirit safely Islam certainly different to the spirit of Arabization.<sup>27</sup>

### From Pribumisasi Islam

The group Nahdlatul Ulama (NU) with the progressive spirit of Pribumisasi Islam, continue to build the Post-Islamic traditionalism. Abdurrahman Wahid, one of the characters that can not be missed in the tradition of Islamic indigenization archipelago, even when the project is also still blocked the Great Wall in its environment. But Gus Dur efforts have resulted among the young generation in sowing the NU progressivism. According to Johan Effendi indigenization of Islam began to be successful among NU during Gus Dur became NU Leader. Johan said that the project updates including indigenization of Islam in the NU impressive run so as not to cause turmoil among senior students and *Kiai* elderly. Gus Dur, along with young people of

---

<sup>25</sup>Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003) p. 149.

<sup>26</sup> Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003), p.51.

<sup>27</sup>Abd Moqsith Ghazali dan Mustafa Basyir Rasyad, *Islam Pribumi: Mencari Model Keberislaman ala Indonesia*", in Komaruddin Hidayat and Ahmad Gaus Af (ed.) *Menjadi Indonesia: 13 abad Eksistensi Islam di Nusantara*, Mizan, (Bandung: Mizan, 2006), p. 658-659

NU, has provided the basics are very useful to put NU in going through the basic indigenization of Islam.<sup>28</sup>

Nahdlatul Ulama (NU) under the leadership of Gus Dur NU has made not only the Islamic organization known Indonesian society, but internationally as well.<sup>29</sup> Gus Dur introduced the campus community, non- governmental organizations (NGOs), as well as foreign researchers who had not previously been familiar with NU in the international arena<sup>30</sup>.

Gus Dur contributed so extensively in NU, especially among young people. Young man sort of Masdar Farid Masudi, MM Billah, Arief Mudasir, Abdul Munim, Imam Aziz, M. Fajrul Falaakh, Ahmad Suaedy, M. Jadul Maula, with his LKiS, Ulil Abdlla with 68 studies in Jakarta, and Abd. A'la in East Java is the outcome of their friendship with Gus Dur. There are of course many young people who become educated by Gus Dur. Gus Dur as the chairman of the NU quite a long time since 1984-1999 has contributed so much so that NU is not only 'known' by the Indonesian Muslim population, but the population of the world, particularly the observers and researchers about the indigenization of Islam or Pribumisasi Islam .

The young got a very spacious room of Gus Dur to express their Islam, sometimes under pressure from the elderly in NU, but Gus Dur became 'defender and protector'. What do P3M, LKiS, Lakpesdam NU, LKPSMNU, Rahima, and Fahmina and a few others are the result of upbringing Gus Dur in building intellectual tradition and NGOs in Environmental NU. Now almost certainly all foreign researchers who want to investigate NU must refer to the institutions that had been criticized as a 'destroyer NU'. These institutions are now instead be Idol and worshipped among NU. KH. Abdul Qadir, KH. Husein Muhammed, KH. Abd Moqsith Ghazali are the next generations who succeeded the progressive muslim movement of NU.

After Gus Dur managing to instill the ideas of renewal through the progressive tradition of young people in the Neighborhood Governmental Organization (LSM) entered boarding school. Nowadays, young people of NU are rolling to reform in boarding schools with the spirit of Gus Dur as the first did. Of course, there is a boarding school that refused to accept the idea but most of the updates that done by the young of NU. This is due to the idea of updates done by the young of NU had the support of the *Kiai* who has vision and thoughts relative equal to the young of NU

If the first of what was known as traditionalism is NU 'tacky' are not tech-savvy, just dwellig on the classics (yellow book) it is now the traditionalists may be namedas more progressive than what was originally known as the reformer. It is true that the young groups in NU also faced opposition from NU *Kiai*, but

<sup>28</sup>Djohan Effendy, *Pembaruan tanpa Menabrak Tradisi*, (Kompas, 2010)

<sup>29</sup>Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2006), p. 35.

<sup>30</sup> Dedi Junaidi, *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000), p.4.

some *Kiai* in the NU providing support and adequate space for young people to make updates in its tradition. This marked the success of the activities formerly resisted when Gus Dur began reforms in the traditional boarding schools with various ideas of indigenization of Islam.<sup>31</sup>

The question is, what about the future of indigenization of Islam dealing with movements of purification are implicated should put forward so putting neo-Islamic traditionalism becomes increasingly precise position? This is the big question and must be answered by generation after the death of Gus Dur and should be followed by KH. Said Aqiel Siradj, as the chairman of the NU replacement KH. Hasyim Muzadi after two periods leading NU as a substitute Gus Dur who in many cases could be said to be in unline with the idea of Gus Dur, including in politics. KH. Said Aqiel Siradj thus has such a heavy duty escort NU for five to ten even fifteen years from now, because now is the figure of scholars who have positions such as Gus Dur NU in the body no longer exists. In any case, the position of Gus Dur can indeed be said to be 'privileged' than other *Kiai* in the NU, though other *Kiai* in Islamic scholarship is not inferior to Gus Dur.

KH. Said Aqiel Siradj, KH. Masdar Masudi, KH. Husein Muhammad and many more in the ranks *tanfidiyah* is figure scholars who have fluency in Islamic sciences, but it still can not replace the position of Gus Dur in the heart of the NU community. Similarly, sincerity and eloquence KH. Ali Yafie, KH. Sahal Mahfudz, KH. Faqih, would still be in a level that can be said to be under the charismatic Gus Dur, though KH. Fakhri by Wahid placed as *Kiai* with the late langitan KH. Wahid Zaini and KH. As'ad Syamsul Arifin.

### Counter Hegemony by Islam Nusantara

The model for the Islamic-inclusive pluralist and Islam substantiasme often collide with the formalization of Islamic law in Indonesia models Indonesian Mujahideen Council (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), the Islamic Defenders Front (FPI), and the Muslim Forum (FUI).<sup>32</sup> The classification of neo-modernism that is inclusive pluralist Islam is often addressed on Pakistani thinker Fazlur Rahman, who in Indonesia then often addressed to Nurcholish Madjid and Ahmad Syafii as his student at the University of Chicago while learning about Islam. Besides Nurcholish Madjid and Syafii, Muslim scholars addressed to the category of neo-modernism is Gus Dur and Djohan Effendi.<sup>33</sup> While M. Syafii Anwar, entered Syafii in the category of Neo-Modernist Islam as well substantiasist, together a kind of Muslim scholar Jalaluddin Rachmat, even

<sup>31</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*, (Jakarta : The Wahid Institute, 2008), p. 34

<sup>32</sup> Azyumardi Azra, *Shari'at Islam dalam Bingkai Nation State* (Jakarta: Paramadina, 2004), 33-34.

<sup>33</sup>Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Tata Negara*, (Jakarta : LP3ES, 1987), p. 21



Taufik Abdullah. While Azyumardi Azra and M. Amin Abdullah as the new generation of Indonesian muslim scholar characterized substansialist ethics.<sup>34</sup>

As disclosed Azyumardi Azra<sup>35</sup> that the worsening position of Muslim states in the north-south conflict the main support the emergence of radicalism. The formalization of Islamic Sharia is the primary concern by Gus Dur for a long time. At the end of this movement negated the dialogue between cultures as mixing up the order of Arabic culture with Islamic values. Gramsci calls this condition as hegemony. That 'hegemony' is occurred with the acquisition of the ideological source. Arab hegemony, for example will take place in the archipelago with the result in the value of existing local clash. Hegemony is done in the form of persuasive instill ideology to control the mind class or walks of life underneath,<sup>36</sup> without any coercion. This hegemony achieved politically through the efforts of moral and intellectual to create uniformity of views in a society. Hegemony in another sense also done by those who affected the foreign culture thereby eliminating local values are good.

Gramsci developed the concept of hegemony with its leadership rests on 'the intellectual and moral'. Leadership is due to the voluntary consent of the lower class or upper class of society to lead,<sup>37</sup> particularly approval of the major groups in a society.<sup>38</sup> Gus Dur to the conception of indigenization of Islam has instilled moral and intellectual movement to preserve local traditions are fused with religious values.

Because of the hegemony is accomplished through approval of the main groups in the community, then the agreement does not contain negative meanings, but quite the opposite. An Act, rules, or policies taken upon approval means good. The approval of the lower classes occurred due to upscale successful in instilling the ideology of the group. Ideological internalization is done by building a system and institutions, such as state, common sense, culture, organization, education, and so on, to 'cement' or strengthen the hegemony.

The Neo-modernist muslim groups with the idea of carrying the inclusifisme of Islam and Islamic substansialisme evident not scheduled the need for Islamic formalisasi in the form of the State. Islam Nusantara, undertaken for example, NU is not a formalist Islam in the sense of the country must be based on Islam. They believe that the principle of Pancasila was already considered quite as the shapes of basic Islamic organization. The values of Pancasila, none of these are contrary to Islamic values. Therefore, neo-modernist Muslims have not

---

<sup>34</sup>Qodir, Zuly, *Pembaruan Pemikiran Islam*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006), p. 16

<sup>35</sup> Azyumardi Azra, *Islamic Political Upheaval, from the Fundamentalist, Modernism to Post-Modernism*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 18.

<sup>36</sup> M. Clark, *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 2

<sup>37</sup> Gramsci, Antonio. *Selection From The Note Hoare and Nowell Smith* (ed). New York: International Publishers. 1976.

<sup>38</sup>Bocock, Robert, *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*, terj. Ikramullah Mahyuddin (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), p. 22-23



scheduled the need to formalize Indonesia becoming an Islamic State as the Khilafah Islamiyah especially with the agenda and the caliph as head of State. Neo-modernist Muslim groups over how to keep the agenda of ethical principles of Islam can contribute to the management of the State, including in terms of politics, law and economics. Therefore, the agenda of the neo-modernist Muslims is how to transform the Islamic ideals of ethics become such a reality in the life of a nation and state in Indonesia. As the goals and ideals of Islam has ethical principles that can be used as a foothold in the state without having formalized.<sup>39</sup>

The ideals of Islam that ideal even collide with reality if the conditions imposed on other forms of formalization. In this connection actually want to say by neo-modernists is how to bring the ideals of Islam as the reality of Islam archipelago or Islam Nusantara. For this reason social engineering is needed. Social engineering will run properly when the Muslims were able to locate the position of normative Islam in historical reality, because the ideals of normative and historical reality often occurs collisions. In terms of political Islam, for example, Azyumardi Azra prefer how ethical or substance of Islam can influence the political life and the welfare of Indonesian people are still in a lower standard of poverty and welfare.<sup>40</sup>

Amin Abdullah in many of his writings introduced in clicking the need to download the derivation of Islamic ethics in everyday life. Even in the case of interreligious relations, the relationship between social and religious should be separated into an area where the normative and historic region. Which is said to be absolute is normative area while the historical area is a region of relative.

Amin Abd puts the position of Islam is not in terms of formalism but in the position of the need to repeal over the interpretation of the interpretation of Islam-had ever done by the scholars and clerics classic 6th century-7th Hijri century 13-16 AD. Reininterpret muslim cleric and scholar's understanding of the middle ages did not mean unappreciated but very appreciated in the spirit of doing the *ijtihad* and reconstruction based on historical understanding of the community that continues to grow.<sup>41</sup>

In the area of civil society, the lasting of hegemony because of the civil society represented the moral ethics as to instill the ideology of the mechanism of the upper class. On the other hand, the hegemony againsts the lower classes is not always smooth running, obstacles, and obstacles could have come, especially from the classes who did not receive such a hegemony. That was done to handle the disagreement was done with the repressive domination action through the apparatus of the State, such as police.

Two leaderships, domination and hegemony become such an important thing in Gramscian hegemony theory. The intellectuals in the country had a role

---

<sup>39</sup> Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gusdur: Pribunisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998), 235.

<sup>40</sup> Azyumardi Azra, *Islam, Democracy and Civil Society*, (Jakarta : ICIP, 2007), p. 35

<sup>41</sup> M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung: Mizan, 2006), p. 23

in Gramsci's theory of hegemony. Gramsci's concept of intellectual interpretation is that everyone has a function as an organizer in all levels of society in the areas of production as well as in the area of politics and culture.<sup>42</sup> NU in this case, is being an organization that was used by Gus Dur in applying such a counter of Gramsci hegemony. The Cultural zone involves forging process of thinking, mastery of the ideas of a general nature by linking cause and effect.<sup>43</sup> Political region regarding political policy area that is dominating.

Islam nusantara profoundly diverse on models (configurations). Therefore, it is difficult to assert the existence of a homogeneous form of Islam Nusantara. Islam Nusantara is Islam diverse unique at the same time, said John I. Esposito, an Islamisist of Georgetown University when he came at first time to Indonesia at the end of 2010. Because of the various configurations of Islam Nusantara, things could be tracked so why is there a diverse configuration of Islam? Some of Islamic scholars such as William Shepartz, said that the various configurations of Islam nusantara because the background that affected someone in Islam. Educational background, a reading that is accessed, the association, history even the Psychology of someone will affect configuration of Islam which is embraced. It certainly will be more about the configuration of Islam Nusantara, but as a "picture" some configurations of Islam Nusantara can explain that Islam Nusantara had many experienced in such a significant change. There are many factors and effected on national politics in general. This type of Islam which is going to be a sect in Indonesia will all be determined by the conditions of the social, political, economic, cultural and psychological of Muslim in Indonesia.

According to Gramsci, the spreading is occurred not by itself, but through specific social institutions which became its center, for example, forms of schools and teaching, dominated social groups, and so forth. The centers have the functionaries who have such an important role, namely the intellectuals.<sup>44</sup> As a methodology, the process of hegemony necessitates the emergence of counter-hegemony, as well as an attitude of resistance of the classes possessed.<sup>45</sup> NU with good social resources of educational institutions, schools and social institutions to move manifests the indigenization of Islam until today lifted the discourse of Islam Nusantara.

The external factors may consider internal factors Islam Nusantara may provide a more adequate to see the configuration of Islam Nusantara in the future. Islam Nusantara is not the same as cultural Islamic movement, even the movement of cultural Islam can influence social and political conditions of national and even international. Strictly speaking, the form of local wisdom in

---

<sup>42</sup>Simon, *Gagasan-gagasan*, p. 141

<sup>43</sup> A. Pozzolini, *Pijar-pijar Pemikiran Gramsci*. (Yogyakarta: Resist Book, 2005)

<sup>44</sup>Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), p. 77.

<sup>45</sup>S Hobden & R.W. Jones, "Marxist Theories of International Relations", in S. Smith & J. Baylis (eds). *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 211.

the archipelago is a value system that has long been recognized by Islam. Like the pre-Islamic Arab land,<sup>46</sup> some rules or traditions that exist, adopted by Islam. *Usul al-fiqh*, know *syar'u man qablana* and *al-'urf* approach. Khalil Abdul Karim, via its deep expressed the existence of adjustment of the Islamic culture of pre-Islamic Arabia. Nur Kholis mentioned that such a mix of Islam and local culture in the field of economy in Indonesia as one of the faces of Islam of Nusantara.<sup>47</sup> With the elegant, m. Dawam Rahardjo also said its analysis :

"...Kesadaran akan hak milik mulai melemah ketika Islam masuk ke pedalaman pedesaan dan menyebar di kalangan masyarakat petani yang hidup dalam sistem feodal, di mana tanah dan sumber daya alam lainnya adalah milik raja. Kesadaran itu menjadi semakin melemah dengan masuknya sistem Tanam Paksa, di mana pemerintah kolonial menguasai sumberdaya alam melalui penguasaan sumber daya manusianya, yakni tenaga kerja petani. Dalam sistem ekonomi dan sistem politik ini Islam mengalami penyesuaian. Dengan penyesuaian itu, kemurnian Islam memang berkurang, tetapi Islam berkembang menjadi agama rakyat (folks-religion). Inilah yang menimbulkan apa yang oleh Gellner disebut sebagai "low Islam" atau Islam 'rendah' yang lebih emosional, mistik dan kolektif."<sup>48</sup>

However, the dialectics of Islam Nusantara has experienced infidelity when met with colonialism. Islam nusantara experienced; What is called by Homi K. Bhabba as *mimicry*; a kind of cultural imitated or aggerated copying of *anex language, culture, manners, and ideas*, in the language of Bhabba.<sup>49</sup> The capture of that culture, shaped double articulation something that is almost the same, but similar. On the other hand, mimicry also means boeing (Mockery). Mimicry, said Ahmad Baso, always formed *inter dicta*, ie between cross between what is known and allowed (to know) and that can be known, tatapi forbidden and must be sealed.<sup>50</sup>

The encountering between Islam Nusantara and the burned imprinted collective memory which made both tarnished. On the one hand, there is the Islamic dream with Arab style (Makkah-Madinah), but on the other hand, local wisdom seems to bind the heart to live with traditions of their ancestors. There was a great sense of imagination which presents refraction alienation local wisdom when dealing with the will of the times. Islam and local wisdom used as a political tool to confirmed of colonial powers which later inherited by the government after Indonesia's independence as if defending the law but its main

<sup>46</sup>Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. (Yogyakarta: LKIS, 2003), p. 21

<sup>47</sup>Nur Kholis, *Wajah Islam Nusantara*, (Yogyakarta : Pustaka Ilmu, 2009), p. 19

<sup>48</sup>M Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi*, (Jakarta: LSAF, 1999), h. 55

<sup>49</sup>David Huddart, Homi K. Bhabha, (London & New York, Routledge, 2006), p. 39

<sup>50</sup>Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), p. 68

intention is encircled space for Islamic values and local wisdom.<sup>51</sup>Islam sensed consciously in public life for Christian Snouck is a threat to Dutch.<sup>52</sup>

Although the theory receptie Hurgronje gets fierce opposition from Sayuthi Thalibdan Hazairin through theory *exit* and the theory *reception a contrario*, when viewed with an approach to post-colonial, it thus exposes the colonial hegemony of reason over the successfull of the Islamic Nusantara. Due to feeling threatened (feeling threatened) is not the implementation of legislation and the enactment of the indigenous. In fact, the custom which is the wisdom of the archipelago that has long been synergize with Islamic values.<sup>53</sup>Gramsci developed the concept of hegemony with the leadership rests on the intellectual and moral 'nature'. Leadership is occurring due to the voluntary consent of the lower class or society against the upper classes who leads,<sup>54</sup>especially the approval of the main groups in a society.

As we observe in everyday life, Islam became the normative framework of the nation of Indonesia because the majority of adherents. Therefore, in all fields, including the field of law is often influenced by the thinking and understanding in society. Moreover, the coming of Islam to Indonesia are peaceful and way up which allow the occurrence of cross-culture process between Islam and the local culture which in turn formed the plural religious understanding. The concept of the intellectual interpretation of Gramsci is everyone that functions as an organizer in all walks of life in the region of production as in the area of politics and culture.<sup>55</sup> Cultural area it concerns the process of forging the thinking, mastery of ideas that are common with the associate cause and its consequence.<sup>56</sup>

Islam Nusantara in Orthodoxy Islam Nusantara simply has three main elements, the first, *kalam* (theology) Asy'ariyah; second, Shafi'i fiqh - though also received three other Sunni schools of fiqh; third, Sufism al-Ghazali, both practiced individually or communally or through a more organized Sufi orders complete with mursyid, caliphs and pupils, and the ordinances of specific remembrance. As a comparison, the Islamic orthodoxy archipelago is different from the orthodoxy of Islam Saudi Arabi. In two conferences with members of the *Ulama* and intellectuals of Saudi Arabia in Riyadh and wadi about 300

<sup>51</sup>Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Islam dan Negara*(Jakarta: Grasindo, 1999), p. 74.

<sup>52</sup>Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 11-12

<sup>53</sup>Not surprisingly, the relationship between Islam throughout the history of Islam archipelago is a political connection, and eventually spawned the ideological poles of Islam different from each other, such as the Islamic traditionalist, modernist Islam, and Islamic fundamentalism. It is then not only has implications for how Muslims view Islam as a religion, but Islam as a political reason. See also, Rizal Sukma, *Islam in Indonesia. Policy*, (NewYork: Routledge, 2003), p. 22

<sup>54</sup> Gramsci, Antonio. *Selection From The Note Hoare and Nowell Smith* (ed). New York: International Publishers. 1976.

<sup>55</sup> Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999),p. 141 – 142

<sup>56</sup>A. Pozzolini, *Pijar-pijar Pemikiran Gramsci*. (Yogyakarta: Resist Book, 2005)

kilometers from Riyadh (3-7 / 1), the author of 'Resonance' is declared, the Islamic orthodoxy Saudi Arabia contains only two elements, the first, kalam (theology) Salafi-Wahabi Islam with a literal understanding of Islam and the emphasis on 'pure'.<sup>57</sup>This counter hegemony will continue running, if it received the support of the role of the organic intellectual and civil society where the powerless. In the end what has been discoursed Gus Dur slowly but surely saved archipelago culture on foreign cultural hegemony. Indigenization of Islam and Islam Nusantara become the hallmark of Indonesian Islam that respects plurality, tolerance and *rahmatan lil Alamin*.

### Conclusion

As disclosed Azyumardi Azra that the worsening position of Muslim states in the north-south conflict into a major support emergence of radicalism. The formalization of Islamic Sharia is the primary concern for a long time Gus Dur. At the end of this movement negates the dialogue between cultures as mixing up the order of Arabic culture with Islamic values. Gramsci calls this condition as a hegemony. That 'hegemony' happened with the source mastery ideology. Arab hegemony for example will take place in the archipelago with the result in the value of existing local clash. Hegemony is done persuasively in the form instill ideology to dominate the mind of society in classes or layers underneath, without any coercion. Hegemony is achieved politically through efforts to create a moral and intellectual uniformity of views in a society. Hegemony in another sense also done by those who affected the foreign culture there by eliminating local values are good.

Gramsci developed the concept of hegemony with its leadership rests on 'the intellectual and moral'. Leadership is due to the voluntary consent of the lower class or upper class of society to lead, particularly approval of the major groups in a society. The model for the Islamic-inclusive and pluralist character of Islam substantiasisme often collide with the formalization of Islamic law in Indonesia models Indonesian Mujahideen Council (MMI), Hisbut Tahrir Indonesia (HTI), the Islamic Defenders Front (FPI), and the Muslim Forum (FUI). Gus Dur, along with his conception of Pribumisasi Islam, has instilled moral and intellectual movement to preserve local traditions are fused with religious values. Until the narrative of Islam Nusantara echoed NU as part of efforts to deter robed religious radicalism. Islam Nusantara became narrative as well as the movement of counter hegemony over religious radicalism which ultimately generated a lot of civilian casualties in many countries. The phenomenon is part of radicalism in the name of religion were very militant build from the grassroots movement.

---

<sup>57</sup>Azyumardi Azra, Islam Nusantara1, Republika, 18 Juni 2015



## Bibliography

- Abd Moqsi Ghazali dan Mustafa Basyir Rasyad, *Islam Pribumi: Mencari Model Keberislaman ala Indonesia*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af (ed.) *Menjadi Indonesia: 13 abad Eksistensi Islam di Nusantara*, Mizan, (Bandung: Mizan, 2006)
- Abdurrahman Wahid, "Pribumi Islam" dalam Muntaha Azhari & Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)
- , "Yang Samadan Yang Benar" diterbitkan kembali dalam kumpulan tulisannya, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999)
- , *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita*, (Jakarta : The Wahid Institute, 2008)
- , *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001)
- , Tabayun Gusdur: Pribunisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural (Yogyakarta: LKiS, 1998), 235.
- , *Mengurai Hubungan Islam dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999), 74.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003)
- Agastya.M.ABM, *Arab Spring Badai Revolusi Timur Tengah yang Penuh Darah*. (Jogjakarta: IRCiSoD, 2013)
- Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005)
- , *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006)
- Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Tata Negara*, (Jakarta : LP3ES, 1987)
- Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1985)
- Azyumardi Azra, *Agama dan Otentisitas Islam* (Jakarta: Paramadina, 2004)
- , *Islam, Democracy and Civil Society*, (Jakarta : ICIP, 2007)
- , *Shari'at Islam dalam Bingkai Nation State* (Jakarta: Paramadina, 2004)
- , *Islamic Political Upheaval, from the Fundamentalist, Modernism to Post-Modernism*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo. *Radikalisme Agama*. (Jakarta : PPIM, 1998)
- Bocock, Robert, *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*, terj. Ikramullah Mahyuddin (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. 22-23
- David Huddart, Homi K. Bhabha, (London & New York, Routledge, 2006)
- Dedi Junaidi, *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000)
- Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)
- Gramsci, Antonio. *Selection From The Note Hoare and Nowell Smith* (ed). New York: International Publishers. 1976.
- Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2006)
- Haidar Assad, Muhammad. *ISIS Organisasi Teroris Paling Menakutkan Abad Ini*. (Jakarta: Zahira, 2014)
- M. Imaduddin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005)
- Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahiran Pemaknaan*, terj. (Yogyakarta: LKIS, 2003)



- Khamami Zada dkk., *"Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia"*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003)
- Kholiq, Nur. *Pribumisasi Islam Dalam Perspektif Gus Dur: Studi Kritis Terhadap Buku Islamku, Islam Anda, Islam Kita"*. (Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2010)
- Kholis, Nur. *Wajah Islam Nusantara*, (Yogyakarta : Pustaka Ilmu, 2009)
- M Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi*, (Jakarta: LSAF, 1999)
- M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung: Mizan, 2006)
- M. Clark, Antonio Gramsci and the Revolution that Failed (New Haven: Yale University Press, 1977)
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992)
- Qodir, Zuly. *Pembaruan Pemikiran Islam*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2006)
- Simon, Roger. *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 141 – 142
- Sukma, Rizal *Islam in Indonesia Foreign Policy*, (New York: Routledge, 2003)
- WS Rendra, *Mempertimbangkan Tradisi*. (Jakarta: PT Gramedia, 1981)
- Zada, Khamami. *Islam Radikal : Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, (Jakarta : Teraju, 2002)
- Zeyno, Baran. *Hizbut-Tahrir, Islam's Political Insurgency* (Washington: The Nixon Center, 2004)

#### Journal/Paper

- M. Khoirul Hadi, *Abdurrahman Wahid dan Pribumisasi Pendidikan Islam*, Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Sekolah Tinggi Islam Syalafiyah Kencong Jember. [Jurnalhunafa.org](http://jurnalhunafa.org), Vol. 12, No. 1, Juni 2015: 183-207
- Martin van Bruinessen, *"Global and local in Indonesian Islam"* Shouteast Asian Studies Vol.37 No.2 (1999), h. 158-175; dan Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Local* (Bandung: Mizan, 2002)
- Ninin Prima Damayanti, Imam Thayibi, Listya Adi Gardhiani, Indah Limy, *Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Menyimpang: Studi Kasus Front Pembela Islam*, Jurnal Kriminologi Indonesia Vol. 3 No. I Juni 2003 : 43 - 57
- R.E. Elson, *"Islam, Islamism, the Nation and the Early Indonesian Nationalist Movement"* Journal of Indonesian Islam Vol.1 No.2 (2007), 231-266.
- Zainul Milal Bizawie, *"Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam"*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003)

#### Internet/News Paper

- Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, Koran Republika, 18 Juni 2015
- Djohan Effendy, *Pembaruan tanpa Menabrak Tradisi*, (Kompas, 2010)
- <http://www.jpnn.com/read/2015/06/14/309550/Jokowi:-Alhamdulillah,-Islam-Kita-Islam-Nusantara> diunduh 20 Juli 2016
- <http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara> diunduh 20 Juli 2016

## **Study of Graveyard Mixed Religion and Ethnicity in Pluralism Society (Case Study at Public Graveyard 21 Kota Metro-Lampung)**

**Muhamad Dini Handoko, M.Pd.**

### **Abstrak**

*Penelitian ini menggunakan penelitian pustaka, yaitu penelitian yang dilakukan pada data yang berwujud kasus-kasus. Lokasi yang dipilih adalah Kota Metro-Lampung, di Pemakaman Umum 21 Yosodadi, Kelurahan Iring Mulyo, Kecamatan Metro Timur. Alasan keberatan mempersandingkan pemakaman jenazah antar agama yang seringkali menggelayuti benak umat Islam adalah kepercayaan bahwa jenazah muslim akan ikut serta merasakan pedihnya siksaan Tuhan yang ditimpakan kepada non-muslim yang dimakamkan di sampingnya. Dari beberapa hadis yang telah dikumpulkan dapat diketahui bahwa tidak ditemukannya hadis yang melarang untuk memisahkan pemakaman umat yang berbeda agama. Dalam hal ini hanya terdapat keterangan bagaimana perlakuan sebuah jenazah, tata cara salat jenazah, cara Rasul membangun makam, dan juga beberapa kejadian tentang pemindahan jenazah yang telah disepakati para ulama, serta adab-adab untuk jiarah kubur bagi umat Islam. Islam dalam hal ini sangat menjunjung tinggi rasa toleransi beragama, bagaimana kita tidak hanya menghormati orang yang berbeda agama, akan tetapi juga menghormati jenazah yang berbeda agama.*

**Kata Kunci:** Ulama, Pemakaman Campur Agama, Pluralisme

### **Abstract**

*In this case, uses library research that is research done on data tangible cases. The selected location is Metro-Lampung, at the General Cemetery 21 Yosodadi, IringMulyo, East Metro District. The reason for the objection of matching the burial of inter-faith corpses that often clung to the minds of Muslims is the belief that Muslim bodies will share the pain of God's torment inflicted on non-Muslims buried beside him. From some of the traditions that have been collected it can be seen that the absence of hadiths forbids separation of people from different religions. In this case there is only information on the treatment of a corpse, the procedure of the corpses, the way the Apostle built the tomb, and also some incidents about the transfers of the bodies agreed upon by the 'ulama, as well as the existence of the grave for the Muslims. Islam in this respect strongly upholds the sense of religious tolerance, how we not only respect people of different religions, but also respect the bodies of different religions.*

**Keywords:** Ulama, Religious Mixed Graveyard, Pluralism

## Background of Study

The cemetery is the last joy of a corpse. It could be a good place or maybe a place that will bring to a less good thing. But funerals can turn into a problem in society if we misunderstand it. One of the major problems that disrupt the long-running religious harmony of the faithful is the separation of burial places. In some areas we often see the grave gate marked TPU (Place of Public Cemetery) plus the name of the area, it is implied that the cemetery is used or used by the public, all circles can wear. There is also a funeral gate that is written specifically for its users, for example: Chinese Cemetery, which is specially for Chinese or Chinese people. This is where the question arises whether it is good or not if the cemetery is to each other for every ethnicity and religion.

In the Islamic world a cemetery demarcation tailored to the corpse's religion does get justification from past jurists (fuqaha'). In his juristic works the fuqaha' classifies non-Muslims into two: non-Muslims who are hostile to Muslims (kafir harbi) and non-Muslims who submit and live side by side with Muslims (kufr dhimmi). Such a concept actually has no theological basis, either from the Qur'an, the Hadith, or the history of companions (atsar al-shahabah). This formula is purely based on the social conditions of society in which the writers of the Jurisprudence books live. At that time Muslims in some areas were facing attacks from outside areas that happened to other religions, so as to distinguish where comrades and where the opponents of the fuqaha' 'membahasakannya with "Muslims" and "infidels", for the infidels who are still hostile to Muslims called "kafir Harbi ".

The separation of other religious people from this Muslim society is not only in terms of the term, but also in its rights as a whole, including the burial of the corpses. According to non-Muslim classical fikhs it is forbidden to be buried in a place adjacent to the tomb of the Muslims except in a forced state (dlarurah) as there is no other place worthy of use for a funeral. The non-Muslims referred to are kufr dhimmi, while for the haram unbeliever haram is buried, but must be thrown away, and removed from the area controlled by Muslims.

The formulation of such jurisprudence is very unwise to non-Muslims. Prophet Muhammad SAW never taught violence in terms of society. Prophet Muhammad SAW and his companions in treating other religious people who are hostile to him are not in cruel ways that can damage the dignity of humanity. The Prophet (s) only allowed to fight the enemy in the battlefield. When the enemy surrenders then it should not be killed. In killing the enemy is prohibited by using inhumane ways such as by cutting the dead enemy's limbs, crucifix, and others even if the enemy does so. When you want to fight the Prophet Muhammad SAW read the prayer: "*Allahummainna 'ibadukawa hum' ibaduk, nawashinawanawashihimbiyadik, Allahummaihamhum wan shurna 'alaihim*" (O Allah, indeed we are Your servants, they are also Your servants, our victories and Their victory is in Your power, O God defeat them, help us to defeat them.) "In

the prayer the prophet Muhammad mentioned his enemies with the phrase "they are also your servants", the mention of God's servant as himself and Other Muslims, is one of the attitudes of the Prophet (s) who never humiliates human beings, whether they are enemies or not. Here looks how beautiful morality of the Muslims depicted in the Prophet Muhammad SAW.

The formulation of the classical Jurisprudence which prohibits the burial of non-Muslim corpses in the tomb of the Muslims above has no relevance to the present condition, as well as against the teachings of Islam itself which enjoin Muslims to respect all mankind (Qur'an 17:70). The respect for human beings commanded by the Qur'an necessitates absolute, ie transcending the barriers of religion, race, ethnicity and culture, because in Islam all human beings with their different sexes, religions, races, ethnicities and cultures are believed to have originated from one source (min nafs Wahidah) created by Allah (Surah 4: 1). In interpreting QS. 4: 1 This Rashid Ridla states that the essence of this verse is the command to help each other and spread love, because all human beings come from one origin so that each other brothers.

The reason for the objection of matching the burial of inter-faith corpses that often clung to the minds of Muslims is the belief that Muslim bodies will share the pain of God's torment inflicted on non-Muslims buried beside him. If further study is actually the reason is unfounded, because in Al-Quran and Hadith stated that the repayment of human deeds in the world will only be done later in the hereafter, not in the world. In Islam the grave is only a dead body shelter, while its soul is believed to return to God (innalillahi wainnailahiraji'un).

From the background of the problems that exist then the researchers will try to uncover the funeral problems mixed religion in Metro City, with the title of research: "Studies about Funeral Mixed Religion and Ethnicity in Pluralism Society".

### **Problematic of the Islamic Ummah**

Various problems or challenges faced by Muslims include: Social gaps; Moral decadence; and Religious conflict.<sup>1</sup> In the view of Islam, the gap or difference is a scientific reality, and is the human nature, the gaps you are between: the weak economic class and the strong economy, between the lowly educated and the higher education, and so on. The reality is that at this moment the gap between the two is deepening, especially one of the causes is the monetary and political crisis that eventually lead to various problems; Acts of violence, looting robberies and other social jealousies that cause disasters.

As Prophet Muhammad SAW said:

كَارَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا

"Poverty will bring closer to kufr."

<sup>1</sup>Musdah Mulia, APU, *Pedoman Dakwah Muballighat*, Jakarta, cet. I, 2000, p.53.

Judging from the above hadith, poverty will bring human degrees to the valley of humiliation such as; Acts against the law, destroys the environment and even erodes one's faith. Therefore Allah Almighty also warned that Muslims always pay attention to the rights of the poor. Because in the wealth of the rich there is essentially the rights of the poor. Islam requires every person who is able to issue zakat, including infaq and sadakah; this is one way to bridge the gap that exists. This is stated in Surat al-Ma'arij, 70: 22-35. An-Nahl 16: 112. At-Taubah, 9: 34-35. In addition Islam as a religion also very high values of brotherhood equality of justice and freedom.

As the Word of Allah SWT in Surah An-Nahl verse 97 which means:

"Whoever does good deeds, both men and women in a state of faith, we will indeed give him a good life and we will reward them with a better reward for what they do."

Thus the description of the guidance of Islam emphasizes to Muslims for: Awakening to the dangers of poverty; Developing sociability and social concerns; Develop a work ethic; Appreciation of science; Health and physical endurance; and Zakat, concerns issued regularly.

### **Ulama and Umara**

Looking at the various problems of Muslims that exist, in this case the role of ulama and umara is absolutely necessary to be able to provide policies for the community and provide good role models. Six factors are policies that can be applied:

- 1) Maintaining the existence of religion (protecting the beliefs of Muslims) are nurtured and well-preserved, preventing elements that tarnish religious values, fortify themselves from the symptoms that bring the effects of the uptake of Islam from the homeland quickly or slowly, and Both tangible and subtle forms.
- 2) Maintain and protect the lives of every Muslim from various threats, such as murder, expulsion, persecution by non-Muslims. Prevention of the tragedies of Ambon / Maluku and North Maluku, Sampit, Palangkaraya, Poso, and other places, including suicide due to the forbidden desires in the teachings of Islam.
- 3) Maintaining and protecting the security of the wealth property of Muslims, such as from robbery, theft, fraud, plunder, and various other forms of arbitrariness, both personal property and joint property (group), as has happened lately in various cities and village.
- 4) Protect and maintain the purity of offspring according to the law of a legal marriage in accordance with a clear lineage. Prevent licensing or prostitution, including its localization, because localizing it means its legalization violates any law prohibited by religious law or other positive law. Demonstrate and carry out improvements in the physical, spiritual,

and intellectual qualities of the people (intelligence of the brain/ knowledge), routine education for the community and the younger generation.

- 5) Protect and maintain the health of the minds of the people and nurture their ethical personality attitudes routinely, such as preventing forms of gambling, booze, drunkenness, smoking marijuana, opium, drugs, etc. that damage the health of the mind, soul. Avoiding the ignorance and laziness of the people to increase religious and general knowledge, promoting family education, and continuous community development.
- 6) Protecting the dignity and dignity of human beings, nourishing the virtuous morals, by eradicating the more damaging things in society, such as licensing or prostitution, gambling, liquor, criminality, etc.<sup>2</sup>

In order to foster the life of Muslim people and religious community in general, it is expected by the government/ Umara in development to include the Implementation of Three National Priorities namely the stabilization of Pancasila ideology, stabilization and national resilience and the success of development in all fields. Religious people are expected to perform actively and positively in the effort to civilize Pancasila, strengthen national stability and resilience, and carry out sustainable national development.<sup>3</sup>

Thus the government/ Umara acts as a facilitator and dynamicator in an effort to participate in promoting the course of national and religious development in particular so that the values of faith, devotion and morals can be embedded in the life of Muslims. By developing the aspect of nobleness moral and expected the people of Indonesia, especially Muslims will not be attached to the mindset of materialism and more appreciate the truth, goodness and justice. The level of community poverty can be suppressed through the strengthening of family and community institutions and also to overcome the problems faced. Resilience in the field of physical material continues to increase so as not to be easily affected by the negative impact of foreign culture that destroy the order of the nation and the State. These conditions are expected to have a positive impact in restoring national confidence to continue development in all fields.

While the scholars are the servants of Allah who is knowledgeable and with his knowledge is entitled to inherit and the obligation to continue the struggle of the Prophets and Messengers in maintaining the mandate of God and the mandate of the people, with devoted and full of devotion responsible for the salvation and happiness of humanity was born and inner.<sup>4</sup>

Therefore, the roles and responsibilities of Ulama and Umara really give a great fair to participate in the guidance of Muslims and improve the spirit of charity in society through concrete and real social practices, so that

---

<sup>2</sup> Said Agil Al-Munawar, danTayar Yusuf, *EtikaManajemen*, Jakarta: Ghalia Indonesia, cet.I,2002, p.36.

<sup>3</sup> DepartmentAgama RI, *PanduanKerjasama Antara UmatBeragama*, Jakarta,cet,I, 2002, p.61.

<sup>4</sup> H. Zahri Hamid, *PerananUlamaDewasaIni*, Yogyakarta: Bina Usaha,cet,I,1984, p.42.



empowerment will be perceived by Any and all citizens, who are actively carrying out development. Therefore, the development of various religious fields including Islamic da'wah continue to be improved quality, so it is expected to be able to move and direct all the potential of Muslims to play an active role in the success of the current development. In accordance with Law No. 8 of 1985, community organizations are a means of channeling aspirations and community participation in achieving national goals. This means that the Da'wah Institution as a community organization has a responsibility to develop community life situations that are capable of supporting the achievement of such development success.<sup>5</sup>

### Pluralisme

Pluralism comes from plural and ism, plural which means many (plural), while isme means understanding. So pluralism is a concept or theory that assumes that reality consists of many substances. In the perspective of social science, pluralism that necessitates diversity in society has two faces, consensus and conflict. Consensus assumes that people of different backgrounds will survive because their members agree on certain matters as common rules that must be adhered to, whereas conflict theory sees otherwise that the different communities will survive Because of the conflict. This theory does not deny the existence of harmony in society. Harmony occurs not because of mutual agreement, but because of the coercion of strong groups against the weak.<sup>6</sup>

Religious pluralism can be understood in three points of view. First, the Social, namely: "all religions have the right to exist and live" means all religious people alike learn to be tolerant, and respect the faith or belief of every adherent of religion. Secondly, Ethics or Moral: "All religious people see that the moral or ethics of each religion is relative and legitimate", if religious people embrace religious pluralism in an atheistic atmosphere, it is encouraged not to judge other believers. Thirdly, Philosophical Theology is, "religions are essentially equal, equally true and equally salvaging", meaning all religions lead to the One Supreme Godhead. Thus, what is meant, religious pluralism is an understanding that all religions have the existence of life coexist, cooperate and interact between one religion with another religion. Or also called an attitude of recognizing, respecting, respecting, maintaining a plurar circumstances be it ethnic, ethnic or religious.

Later in political science gave birth to the science of sovereignty, first understood the theocracy of sovereignty in the hands of God, the two democratic notions namely that sovereignty in the hands of society or people, the three theodemocratic theory of theory was proposed by Abdul A'la, this theory wants to

---

<sup>5</sup>Amidhan, *Umat Islam dan Perubahan Zaman*, Jakarta: Multi Yasa, cet.I.1977, p. 100.

<sup>6</sup>Umi Sumbulah, *Islam, Radikal Dan Pluralism Agama*, Malang: Badan Litbang Dan Diklat Kementrian Agama RI. 2010

combine theory in on. This means that although the management in the country is in the hands of the people, but the people can not be separated from the values of the Godhead.<sup>7</sup> And the further consequence of the worldview is that the source of legitimacy, reference and religious references that contain universal humanitarian moral messages should be the basis of principles for the entire mind, concept, interpretation, interpretation, struggle, work and all human activities in the world.

In plural societies characterized by a shared presence of diversity and diversity, freedom of religion or belief can be defined to include the following two categories: Freedom of religion: the diversity and diversity of coexisting and coexisting religions are covered in the definition of religious freedom. These religions are permitted to be embraced and freely believed by every individual who chooses them to be the guides of life; and Freedom of belief: is a term that refers to a life-view of life or a non-religious or secular position embraced in freedom of belief.<sup>8</sup>

As a pluralistic and multi-cultural nation, one's Islamibility is not enough to see all the issues of life from an individual and theological perspective. The lives of diverse ethnic, religious and ethnic communities will experience harmony and peace if each individual values any other entity. The process of this award will be real other than that religious beliefs are not believed to arrive at the point of climax claims the truth of others and then culminate in his own effort to win alone.<sup>9</sup>

In culturally diverse societies, tribes and religions the necessity of promoting equality is a necessity rather than always seeking difference. This capital is quite effective so that cultural and religious values are placed in position as a motivation for the effort to build a plurality and multicultural which is the nation's asset.<sup>10</sup>

The principles of pluralism are deemed able to answer the problem in countering the alienation of the souls of modern society because of the pressure of capitalism. Thus, the idea of pluralism evolves with the development of circumstances surrounding it. Departing from that thought, it is understood that pluralism is a view that believes in the many and varied nature of the reality of life, including the reality of human diversity. Thus religious pluralism can be interpreted as the attitude and view that the nature of religion in this world is not only one, but many or varied.

### About public graveyard 21 Kota Metro

---

<sup>7</sup> AbdA'la, dkk, *Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam*, Pustaka Nuansa: Bandung, p.79

<sup>8</sup> Zakiyudin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, Jakarta: PSAP. 2006, p.3

<sup>9</sup> Wasid, *Gus Dur Sang Guru Bangsa; Pergolakan Islam, Kemanusiaan Dan Kebangsaan*, Yogyakarta: Interpena, 2010, p. 116

<sup>10</sup> *Ibid*, 123

Public Graveyard 21 is a religious cemetery in Metro City. This shows how diverse the people of Metro City are and how tolerant they are. But on the one hand, this can lead to conflict if they misunderstand the concept of religion that exists, especially about funerals.

In Public Graveyard 21 there are three religions that are entitled to use it, namely Christian Protestant and Catholic Christianity, as well as Islam. For Protestant Christianity and Catholic Christianity, the funeral is placed in a block that is south of the cemetery, while the Muslims are placed in the northern block. Both blocks are separated by paving blocks that serve for the pejiarah road width of about 2 meters. The two blocks in the Public Graveyard 21 are located within a circle of guardrail that is about 3 meters high.

### Research Methodology

In preparing this research, the authors use the type of library research (library research), namely research conducted on data tangible cases. This is done to explain various kinds of issues related to the subject matter studied.

Data reduction is a form of analysis that sharply classifies, directs, discards unnecessary data and then organizes the data so that it can lead to the final conclusion. The next stage is the presentation of data by collecting data on a collection of information is arranged, so that can be presented with a neat and systematic. After the data presented then the process of drawing conclusions from the beginning of the study until the end researched and conducted a review of the data that have presented so that it can be tested validity.

We notice in many areas some graves were casted with cement the length of 1 m and width 1/2 m, and written to him the name of the corpse, the date of his death and some sentences like: "Oh God grace to Fulan bin Fulan...".

In this paper will try reviewed about it. Must not build on the grave, either by cast or otherwise, as well as writing it. Because there is a saheeh narration from the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam about the prohibition of building on the grave and writing it. Al-Imam Muslim has narrated from the hadith Jabir radhiyallahu 'anhu, he said:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ وَأَنْ يُقَعَّدَ عَلَيْهِ وَأَنْ يُسَبَّحَ عَلَيْهِ

*"Rasulullahsallallaahu 'alaihiwasallam forbade the tombs to be charred, occupied, and built."*

Al-Imam At-Tirmidhi and others narrated with a sane sanad with additional lafadz:

وَأَنْ يُكْتَبَ عَلَيْهِ

*"And inscribed."*

Because it includes one form of excessive attitude that should be prohibited. Also because writing can lead to severe impacts of excessive attitudes

and other syar'i restrictions. All that is allowed is to return the ground (excavation) of the grave and be raised about an inch so it is known that it is a grave. This is the Sunnah in the grave problem and this is done by the Prophet and his companions' radhiyallahu 'anhum.

Nor should it make the cemetery as a mosque (ie a place for prayer or prayer facing it).

Nor should it cover it or make a dome on it, based on the word of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam:

لَعَنَّا لِلّٰهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَآتَ أَخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَآئِهِمْ مَسَاجِدَ

"Allah cursed Jews and Christians because they made the graves of their prophets a place of worship." (Muttafaqun 'alaih)

Also based on the hadith narrated by Al-Imam Muslim in his Sahih from the friend of Jundub ibn Abdillah Al-Bajaliradhiyallahu 'anhu, he said:

I heard the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam said five days before his death:

إِنَّا لِلّٰهِ قَدْ أَخَذَ نِيحْلِيْلًا كَمَا أَخَذَ إِبْرَاهِيْمُ خَلِيْلًا وَلَوْ كُنْتُمْ تَتَّخِذُونَ مِنْهُمُ خَلِيْلًا لَا تَتَّخِذُوا بَابَكْرٍ خَلِيْلًا، أَلَا وَإِنَّمَنَّا نَقَبٌ لَكُمْ كَمَا نَوَاتِنَحْدُو نَقُبُورَ أَنْبِيَآئِهِمْ مَوْصَالِحِهِمْ مَسَاجِدَ، أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ، فَإِنِّي أَنَهَا كُمْ عِنْدَ لِكْ

"Allah has made me his lover as He made Abraham as his lover. If I wanted to make someone from my people as my lover I would make Abu Bakr my lover. Know that the people before you have made the graves of the prophets and their righteous people as places of worship. Do not make the graves as mosques because I forbid you from doing them."

And the hadiths are meaningful with this much. I appeal to Allah SubhanahuwaTa'ala in order to give His taufiq to the Muslims to hold fast to their Sunnah Prophet and firmly above him, and be careful of everything that excludes him. He is the Hearer and the Nearer.<sup>11</sup>

From Abu Al-Hayyaj Al-Asadi he said: 'Ali bin Abu Talib said to me:

أَلَا أَبْعَثُكُمْ لِمَا بَعَثَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا لَدَعَمْتُمْ أَلاَ أَطْمَسْتُمْ هُوَ لَا قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتُهُ

"Will you please send me as Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam sent me? You should not leave pictures unless you remove them and do not leave the grave unless you flatten it,"<sup>12</sup>

Fadhalah ibn Ubaid radhiyallahu 'anhu said:

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُأْمُرُ بِتَسْوِيَّتِهَا

"I have heard the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam ordered to flatten it (grave),"<sup>13</sup>

From Jabir ibn Abdallah radhiyallahu 'anhuma he said:

<sup>11</sup>Mukhtarat min Kitab Majmu' Fatawa Wa Maqalat Mutanawwi'ah, hal. 228-229

<sup>12</sup>HR Muslim No. 969

<sup>13</sup>HR Muslim No. 968

نَهَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ وَأَنْ يُقْعَدَ عَلَيْهِ وَأَنْ يُسَعَّلَ عَلَيْهِ

"Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam forbid to whitewash grave, sit on it, and make a building on it,"<sup>14</sup>

Al-Imam At-Tirmidhi and others narrated with a sane sanad with additional lafadz: وَأَنْ يُكْتَبَ عَلَيْهِ.

Al-Imam Asy-Syaukanirahimahullahu explains: "Know that the first and the coming of the Muslims, whose beginning and end, from the days of Companions to our time, have agreed that exalt the grave and build upon it ... including the heresy case, which There have been prohibitions and harsh threats from the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam over the perpetrators."

Al-Imam Asy-Syafi'irahimahullahu said: "I want the tomb not built and not painted (painted), because such deeds resemble decoration or pride, whereas death is not one of two places. I never saw the graves of Muhajirin and Anshar painted. The narrator of Thawus said: 'The Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam prohibits graves from being built or painted '."

He rahimahullahu also said: "I hate the construction of a mosque on the grave." Al-Imam Asy-Syafi'irahimahullahu also said: "I hate this based on the Sunnah of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam and atsar..." Asy-Shaykh Sulaiman Alu Shaykhrarahimahullahu said: "Al-Imam Nawawirahimahullahu asserted in Syarh Al-Muhadzdzab will be forbidden to build the grave in absolute terms. Also he mentioned in Syarh Shahih Muslim."

From Jabir radhiallahu 'anhu: "That it was made for him (the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam) the grave and laid on it stone and exalted it on the ground about one inch,"<sup>15</sup> From Sufyan at Tamar, he said: "I see the tomb of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam made bowed as hump,"<sup>16</sup>

Ibn al-Qayyim said in his book Zaadul Ma'aad, "And his grave sallallaahu 'alaihiwasallamdigunduki land like a hump in the red field. No building and no plaster. Similarly it is also the grave of his two best friends (Abu Bakr and Umar)."

This shows that the Prophet's grave was not built like the present building at first. So the building of the Prophet's grave is not a hujjah that can be used, unless the builders are the companions of the Prophet and upon their consent (agreement).

Shaykh Albani was asked:

<sup>14</sup>HR Muslim No. 970

<sup>15</sup>HR Ibnu Hibban dalam kitab Shahihnya No. 2160 dan al Baihaqi III/410, hadits ini sanadnya hasan

<sup>16</sup> HR Bukhari III/198-199 dan Baihaqi IV/3

"The grave of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam is in his mosque, which can be witnessed to this day. If this is forbidden, then why was he buried there?"

The answer:

...The circumstances we see today are not what happened in the days of Companions. After his death, they buried him in his (room) chamber which is adjacent to the mosque, separated by a wall with a door. He used to enter the mosque through that door.

This has been agreed upon by all scholars, and there is no contradiction between them. The Companions buried his body in his chamber, so that later the people after they did not use his grave as a place for prayer, as we have explained in the hadith 'A'ishah on the face. But what happens later on is beyond their calculations.

In 88 Hijri, Al Walid bin Abdul Malik rehabilitated the Prophet's mosque and expanded the mosque to 'Aisyah'. Means grave he entered into the mosque area. While at that time there is no one friend who is still alive, so it can oppose the actions of this Walid as some humans doubt.

Al Hafiz Muhamad Abdul-Hady explains in his book *Ash-SharimulManky*: "The chamber (chamber) of the Messenger of Allah entered the mosque in the time of Al Walid bin Abdul Malik, after all his companions in Medina died. The last friend who died was Jabir bin Abdullah. He died at the time of Abdul Malik in the year 78 Hijri. While Al Walid became khalifah in the year 86 Hijri, and died in 96 Hijri. Rehabilitating the mosque and putting his chamber into the mosque, carried out between the years.

Abu Zaid Umar ibn Shabbab An Numairy said in his book *Akhbarul-Madinah*: "When Umar ibn Abdul Aziz became governor of Medina in 91 Hijri, he demolished the mosque and built it again using the carved stones, the roof made of fine wood . The booth of the wives of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam was torn down and put into the mosque. Means grave he also entered into the mosque."

From this explanation it is clear that the grave he entered became part of the Mosque of Nabawi, when in Madinah there was no friend. This turned out to be different from the purpose when they buried the body of the Prophet in his chamber.

So any Muslim who knows this essence, should not pardon something that happened after the death of the Companions. Because this is contrary to the saheeh hadith and the understanding absorbed by the companions and the opinions of the priests. This is also contrary to what Umar and Uthman did while extending the Nabawi Mosque. They both did not enter his grave into the mosque. Then we can decide, the action of Al Walid is wrong. Even if he is pressed to expand the Nabawi Mosque, it can extend from the other side so as not to disturb his grave. Umar bin Khaththab once hinted at this aspect of error.



When expanding the mosque, he made an extension on the other side and did not disturb his grave. He said: "There is no reason to do so." Umar warned not to break down the mosque, nor to include his grave into the mosque.

Not wanting to contradict the hadith and the custom of khulafa'urrasyidin, then the Muslims afterwards were very careful in expanding the Nabawi Mosque. They reduce controversy as much as possible. In this case An-Nawawi explains in the Muslim Syarh: "When the surviving and tabi'in friends felt it necessary to expand the Nabawi Mosque because of the large number of Muslims, the expansion of the mosque reached the Ummahatul-Mukminin house, including the 'Aisyah' Where the burial of Rasulullah and also the grave of his two companions, Abubakar and Umar.

They make a high dividing wall around the cemetery, its shape is circular, so the grave does not immediately appear as part of the mosque. And the people do not pray towards the grave, so they are not dragged on the things that are prohibited.

Ibn Taymiyyah and Ibn Rajab who quoted from Qurthuby, explained: "When his chamber entered the mosque, the door was locked, and surrounded by a high wall fence. This was meant to keep his house from being used for memorial events and his grave was made a sacred image."

We can say: it is unfortunate that the building has been established for centuries on the grave of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam. There was a towering green dome, his grave surrounded by copper windows, various ornaments and veils. Yet all that was not pleaded by the people who were buried there, namely the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam. Even when we visited there, we saw beside the north wall there was a small mihrab.

However, we acknowledge honestly, as long as we do not see anyone establishing prayers in the mihrab. The guards who have been assigned there are watching closely to prevent the people who come there to do something contrary to the Shari'a around the grave of the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam. This is something to be grateful for.

But this is not enough and does not provide a complete solution. On this issue we have long said in the book *Ahkamul Jana 'izwaBida'uha*: "The mosque of Nabawi should have been restored to its original time, by making a veil of separation between the grave and the mosque, a wall stretching from north to south, so that everyone Who went into the mosque were not pursued by the kinds of opposition that the founders disidai did not.

We are convinced that this is an obligation of the Saudi government, if he still wants to keep the true creed and tawheed. If there is an extension plan, it can widen to the west or the other side. But when the repair is done again, it turns

out Nabawi Mosque is not returned to its first form according to the times of companions."<sup>17</sup>

## Pilgrimage

Procedures and Adab Karah Pilgrimage:

The ultimate goal of the grave pilgrimage is to remember the death and remembering of the afterlife as stated by the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam, "I once forbade you to make a pilgrimage to the grave, so go on a pilgrimage (now)! For indeed the grave pilgrimage can remind you of death. "(Muslim HR from Abu Buraidah)

From Anas bin Malik, "Truly the pilgrimage will soften the heart, invite tears and remind on the Day of Resurrection." (HR Al Hakim)

Therefore, the goal must always be fixed in the heart of the pilgrim.

### 1) Recommended Removing Footwear

It is recommended according to the Hanbali school, removing slippers when entering the cemetery area because this is in accordance with the command in the hadith of Busyair bin Al Khashahshah:

As I walked with the Messenger of Allaah (peace and blessings of Allaah be upon him), there was a man walking in the grave wearing his two sandals. So the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam said "Hi the wearer of two sandals, take off both your sandals!" The man turned. When he found out that it was the Messenger of Allaah (peace and blessings of Allaah be upon him), he let go and threw them both. It is allowed to keep wearing sandals if there is a barrier of thorns, hot pebbles, or some sort of both. At that time, why not walk with sandals between the graves to avoid the disturbance.

### 2) Say Hail

Displaced for the pilgrims to greet the inhabitants of the Muslim cemetery. Greetings should be facing the face of the corpse, then say the greeting as taught by the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam to his Companions when they visit the grave, "Assalamu 'alaikum daraqaumin Mu'minin, wainsha Allah baumlaahiqun." It means, "Salvation over you in the place of the Believers, and we will insha Allah follow you too." Or it could be with another pronunciation, "Assalamu 'ala ahliddiyariminal Mu'minina wal Muslimin, wainna Allah ta'ala bikum laa hiqun. As-alullahulanawalakumulafiyah. "It means, "Salvation to the inhabitants of the grave of the believers and Muslims, we will insha Allah follow you. I ask God for salvation for us and all of you. "Both lafazh salam are narrated by Imam Muslim.

---

<sup>17</sup>Syeikh Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *"Peringatan! Menggunakan Kuburan Sebagai Masjid"*, Bab IV/ h.50 – 83

### 3) Reading the Short Letter

It is recommended to read Al Quran or short letter. This is the sunnah done in the cemetery. The reward is for the people present, while the corpses are just like the people present who are expected to gain grace. Discussed reading the letter of Yasin as reported by Ahmad, Abu Dawud, Ibn Hibban, and Al Hakim from Ma'qal bin Yassar, Rasulullahsallallaahu 'alaihiwasallam said, "Read the Yasin surah to the deceased amongst you."

Some scholars say this hadeeth is dha'if. Imam Asy Syaukani and Shaykh Wahbah Az-Zuhaili mention that this hadith is hasan status. Ibn Taymiyyah said that reciting the Quran is done when sakaratul death, not after death.

### 4) Praying the Bodies

Further pray for the corpse after reading the Quran in the hope of being granted. Because prayer is very useful for corpses. When praying, it should face the Qiblah. During the pilgrimage of the grave at Baqi ', Rasulullahsallallaahu 'alaihiwasallam prayed with lafazh, "Allahummaghfir li Ahli Baqi'ilgharqad."

### 5) Pilgrimage in Standing Position

Disunnahkan when pilgrimage in standing and pray standing, as did the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam when out to Baqi'. Also, do not sit and walk above the graveyard tombs. In the Muslim narrative, the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam said, "Indeed if one of you is sitting on the coals of fire to burn his clothes and pierce his skin, it is better than sitting on the grave." Whereas if walking beside or among the tombs -the cemetery grave, then that's not why.

### 6) Pouring Water on top of the Pusara

It is permissible to splash water over the tomb of the corpse based on the following hadeeth: "Verily the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allaah be upon him) watered above the grave of his son Abraham, and laid a pebble on it." The above hadith by Abu Dawud in Al Marasil, Baihaqi in Sunan, Thabarani in Mu'jam Al Ausath. Shaykh Al-Albani expressed strongly in the Ancestry of Ahadith Shahihah. While watering with flower of seven rupa or sowing flowers, then it is not led by shari'at.

Things Makruh and Munkar During Pilgrimage. The Maliki school of thought states that its laws are eating, drinking, laughing and talkative, as well as reading the Quran aloud. It is not appropriate for a person who is in a cemetery, whether he intends to make a pilgrimage or just by chance to be in a state of joy and delight as if he were at a party, he should have drifted in or expressed the feeling of drifting in the presence of the corpse family.

Shaykh Wahbah AzZuhaili mentions, "Makruhhukum kissed a crate made on top of the tomb, or kiss the tomb, and greet it, or kissed the door when entering the pilgrimage tomb aulia."

Specialize certain days in making the pilgrimage of the grave, such as must on Friday, seven or forty days after death, on holidays and so forth, then it was never taught by the Prophet and he never specified certain days for Make a pilgrimage to the grave. While the hadiths about the virtues of pilgrimage on Friday are dha'if as stated by Imam Muhaditsin. Therefore, the grave pilgrimage can be done anytime.

While praying just above a person's grave and facing a grave without a barrier wall, the scholar agrees about his unbeliever. Rasulullahsallallaahu 'alaihiwasallam said, "Do not pray to the grave and do not sit on it." (Muslim)

Meanwhile, if in addition to the grave, there are a number of clerical disputes, some memakruhkannya, and there are forbidden. For the sake of caution, we argued not to perform the prayers at the cemetery complex. In addition, Ibn Hibban narrated from Anas ibn Malik, Rasulullahsallallaahu 'alaihiwasallam forbade prayers among the tombs. "Excluded from this is for a person who wishes to perform a corpse prayer, but does not have the opportunity to administer the dead when it is not buried.

It is also prohibited to urinate and defecate above the grave. Narrated Abu Hurayrah, said the Prophet sallallaahu 'alaihiwasallam, "Whoever sits on the grave, who defecates and urinates on it, then as if he has occupied the coals of fire."

Not allowed to do thawaf (worship by way of surround) graves. This is often encountered by ordinary people in the graves of the righteous. And this is included in kesyirikan. Thawaf should only be done to the Temple of the Kaaba. Allah says, "And let them do Thawaf around the old house (Baitul 'Atiq or Baitullah) it."<sup>18</sup>

Praying, asking for protection, asking for help, to the inhabitants of the grave is also not allowed, the law is haram and is kesyirikan. Praying may only be directed to Allah SubhanahuwaTa'ala. While praying by the intercessor (tawasul), then it is disputed. A strong opinion is not allowed.

It is not permissible to install candles or lights above the grave. In addition to that it is the pilgrimage ceremony of the People of the Book and of the Magian, in the history of Imam Al Hakim mentioned, "The Messenger of Allah cursed ... and those who gave light (lamps on the grave)."

Should not offer any offerings of any kind, whether in the form of flowers, money, cooking, rice, incense, and so forth. It is also forbidden to slaughter animals or sacrifices in the cemetery. In addition, it should not take things from the grave like pebbles, stones, soil, flowers, boards, barks, bones, ropes and shrouds, and others to be made amulets.

---

<sup>18</sup> QS Al Hajj: 29

### Removal of the corpse

Regarding the removal of the tomb of the Indonesian Ulema Council once menfatwakan when it will move the body of the deceased bung Tomo from the Holy Land to the homeland. The contents are as follows:

In October 1981, the Indonesian Ulema Council received a letter from BambangSulastomo regarding the transfer of the dead body of the deceased bung Tomo from the Holy Land to the homeland. After the Fatwa Commission meeting on 13 October 1981, the Indonesian Ulema Council gave an explanation to BambangSulastomo as follows:

1. Regarding the custom of the pilgrims who died in the holy land is buried there as a great honor and grace of God, we are of the opinion that it is better that the dead bodies buried there are not removed.
2. If there is any other consideration, which encourages to move also, it is necessary to know most of the scholars, stipulating that removing the corpse that has been buried shall not, unless there is a justified reason by the Shari'ah. The Imam Maliki allows the removal of the corpse which has been buried by reason of benefit, among them to facilitate the pilgrimage or buried in the middle of the family tomb
3. If the second alternative is to be taken, it is necessary to ask for instructions to the government
4. It should also be a consideration of the cost of course that large, will be more useful for charity beryahal will be of great benefit to the deceased.<sup>19</sup>

From the fatwa it can be seen that the transfer of the corpse there are certain conditions that must be met. In another discussion there are several opinions regarding the transfer of the body. The Hadith of the Prophet said:

عَنْ عَمْرِوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَسْرُ عَظْمٍ أَلَمٌ كَسْرُ هَجِيٍّ (رواه ابن ماجه)

From Amrah from 'A'ishah she said, Rasulullah SAW said: Breaking (breaking) the bones of a deceased the same as breaking (destroy) while alive.<sup>20</sup>

عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ دَفِنْتُمْ أَبِيَّ رَجُلًا فَلَمْ تَطْبِئْ نَفْسِي حَتَّى أَخْرَجْتُهُمْ فَعَلْتُمْ قَبْرَ عَلِيٍّ (رواه البخاري)

From Abu Nadhrah, from Jabir he said, a man was buried with my father, but my feelings were uncomfortable, until I finally got him out of the grave and I buried him in his own grave.<sup>21</sup>

<sup>19</sup>K.H. Ma'ruf Amin, dkk. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, Jakarta: Erlangga. 2011, p. 305

<sup>20</sup>HR. Ibn Majah

<sup>21</sup>HR. Al-Bukhori

From some opinions of Ulama, there is a claim that:

وَحَرْمُ نَبْشِهَا قَبْلَ الْبَلْعِ عِنْدَ أَهْلِ الْخَبَرِ بَيْتُكَ لَا رُضْبَعْدَ فِيهَا لِنَقْلِهِ غَيْرَ هَكَذَا فَيُؤْصَلُّ عَلَيْهِ لَا نَفْيَ فِيهَا كَالْحُرْمِ فِيهَا  
لِالْضَّرُورَةِ كَدَفْنِهَا طَهْرًا مِنْ غُسْلٍ وَتَيْمُمٍ وَهُوَ مَنِيْعٌ بِطَهْرِهِ (الجمال المنهاج ٢/٢١٨)

Haram dismantles the body after being buried before the body is believed to have been destroyed in accordance with the opinion of the experts about the land, to be moved or others, such as denying and sacrificing, because it can damage the honor of the corpse except the emergency, such as buried without purification, either bathed or tayamum, while The corpse is the one to be sanctified.<sup>22</sup>

الْمَالِكِيُّ قَالُوا: يَجُوزُ نَقْلُ الْمَيِّتِ قَبْلَ الدَّفْنِ بَعْدَ هُمْنِكَ إِنَّا لَأَخْرِشُ رُطُلَاتِهِ: أَوَّلُهَا أَنَّا لَا يَنْفَجِرُ حَالَتُهُ .  
ثَانِيهَا أَنَّا نَهَتْكَ حُرْمَتُهَا بِأَنْ تَنْقُلَهُ لَوْ جِئْتَ بِهَا كَوْنُ نَفْسٍ فِيهَا خَفِيرٌ لَهُ. ثَالِثُهَا أَنَّا نَقْلُهُ بِمَصْلَحَةٍ  
فَإِنْ قَدْ شَرَطْنَا هَذَا الشَّرْطَ لَنَا لَمْ نَحْرَمْ نَقْلَهُ (الفقه على المذاهب الأربعة ١/٢٣٧: ٢٣٨)

Maliki scholars argue that they may remove corpses before and after being buried from one place to another with three conditions:

- 1) Bodies not broken (broken) when moved
- 2) Not to tarnish his honor, such as moving in a way that can humiliate him
- 3) The move is because there is something of interest

If one condition of these three conditions is not met, then it is haram to move it.

Moving a cemetery or tomb in Arabic is often mentioned in the term "نقل"

"المقابر", which is an attempt to remove the burial from one location to another because the old graveyard can no longer function as usual, or there are other considerations urging it.<sup>24</sup>

The scholars have agreed that the origin of dismantling the cemetery for removal or any other purpose which is of no interest to him is an act which is forbidden in Islam, since it is contrary to the principle of respect for man, for man is honorable when alive and when he is dead.<sup>25</sup>

What is meant in an emergency that allows the dismantling of the grave and defend the corpse is due to the purpose for the benefit of the corpse, for example if the graveyard is feared will be hit by flood disaster or something that

<sup>22</sup>SahalMahfudh, *AhkamulFuqaha, SolusiProblematikaAktualHukumIslam*, Surabaya: LTN NU JawaTimur, 2004, p.501

<sup>23</sup> Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'alalMadzahibilArba 'ah*, Juz I, (Beirut: Daral-Kuitub al-Alawiyah, t.th), p. 537

<sup>24</sup>Mahjudin, *MasailulFiqhiyah, BerbagaiKasus yang Dihadapi Islam Masa Kini*, jilid I, (Jakarta: KalamMulia, 1990), p. 147

<sup>25</sup>Yusuf Qardhawi, *Fatwa-FatwaKontemporer*, Jakarta: GemaInsani Press, 1995, p. 917



threatens the safety of the corpse in the cemetery. Then at that time may dismantle the grave and move it to a more appropriate place.<sup>26</sup>

Because then allowed to move the corpse that has been buried is the land used to bury not the right of the corpse. According to the jurists, it is permissible to remove the corpse from the unclear ground to the cemetery. And it is preferred to bury a Muslim in a grave area where more people are pious.<sup>27</sup>

The welfare of the general public becomes the next reason for allowing the removal of buried bodies, such as the construction of mosques, schools, hospitals and others on the grave grounds. This includes the subject of the Shari'a which mentions that eliminating mudharat and rejecting it wherever possible, bearing less harm than rejecting the greater mudharat, and eliminating the smaller benefit to gain greater benefit.

### Conclusions

From some of the traditions that have been collected it can be seen that the absence of hadiths forbids separation of people from different religions. From the hadiths that have been collected there is information how the treatment of a corpse, how the ordinance of salat corpses, how the Prophet built the tomb, and also some events about the transfer of the body that has been agreed by the scholars, and adab-adab for the grave of the grave for Muslims.

In the discussion in the previous chapter only found information that the Prophet Muhammad menransahkan to bury someone in baqi cemetery or public graveyard. Although there are exceptions to the Prophet's grave in his room that is now in the mosque of Nabawi. So also for the martyrs who died fighting, there are explain the hadith that they should be buried in place of their death or fall. Meanwhile, according to Husein Bahreisj (1987) in the set of his fatwa, explained that it is preferred to bury a Muslim in the burial area that there are many pious people.

Islam in this respect strongly upholds the sense of religious tolerance, how we not only respect people of different religions, but also respect the bodies of different religions. Because that which distinguishes a person before God is only a deed of his deeds, not just from the cemetery of his world. From this research can be seen how tolerant the citizens of Metro City in terms of religious social wargannya. Although it is not known exactly when the first public funeral 21 was used, but at least we can draw the conclusion that since ancient times the harmony of religious people in Metro City has been well preserved. From a multi-religious and multi-ethnic community there is no conflict that can divide the unity of its citizens, even this is seen up at the funeral.

### Bibliography

---

<sup>26</sup>Said Abdullah Al Hamdani, *RisalahDjanaiz*, Bandung: PT. Al Ma'arif, t.th, p. 123

<sup>27</sup>HuseinBahreisj, *Himpunan Fatwa*, Surabaya: Al Ikhlas, 1987, p. 478

- AbdA'la, dkk, *Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam*, Pustaka Nuansa: Bandung
- Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'alal Madzahibil Arba 'ah*, Juz I, (Beirut: Dar al-Kuitub al-Alawiyah, t.th)
- Al Albani, Muhmmad Nashiruddin, 2007, *Shahih Sunan At-Tirmidzi 1*, Jakarta: Pustaka Azzam.
- Al-Fiqh 'alal Madzahibil Arba'ah 1/537
- Al-Maudhu'at III/238
- Amidhan, *Umat Islam dan Perubahan Zaman*, Jakarta: Multi Yasa, cet,I,1977
- At-Talkhish Al-Habir/792
- B. Ahmad Soebani. *Metode Penelitian Hukum*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 2009
- Department Agama RI, *Panduan Kerjasama Antara Umat Beragama*, Jakarta, cet,I, 2002
- H. Zahri Hamid, *Peranan Ulama Dewasa Ini*, Yogyakarta: Bina Usaha, cet,I,1984
- Hasan: [Ahkaamul Janaa-iz (hal. 141)], Sunan at-Tirmidzi (II/260, no. 1063)
- Hasan: [Ahkamul Janaa-iz, hal. 155], Sunan Abi Dawud ('Aunul Ma'buud) (IX/22, no. 3190).
- Hasan: Ahkamul Janaiz (128)
- Hasyiyah Raddil Muhtar II/255
- HR Ibnu Hibban dalam kitab Shahihnya No. 2160 dan al Baihaqi III/410, hadits ini sanadnya hasan
- HR Muslim No. 968
- HR. Ad-Dailami dalam Musnad Al-Firdaus dari Ibnu Mas'ud
- HR. Al-Bukhori
- HR. Ibn Majah
- Husein Bahreisj, *Himpunan Fatwa*, Surabaya: Al Ikhlas, 1987
- Irawan Soehartono. 1999. *Metode Penelitian Sosial Suatu Teknik Penelitian Bidang Kesejahteraan Sosial Lainnya*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- K.H. Ma'ruf Amin, dkk. *HIMPUNAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA SEJAK 1975*, Jakarta: Erlangga. 2011
- Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Remaja Rosdakarya, 2000
- Mahjudin, *Masailul Fiqhiyah, Berbagai Kasus yang Dihadapi Islam Masa Kini*, jilid I, (Jakarta: Kalam Mulia, 1990)
- Mukhtarat min Kitab Majmu' Fatawa Wa Maqalat Mutanawwi'ah
- Musdah Mulia, APU, *Pedoman Dakwah Muballighat*, Jakarta, cet. I, 2000
- Noeng Muhajir. 1989. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Jakarta: Rake Sarasin
- Pius A.P.M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994, cet. ke-1
- Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama Departemen Agama, Kerjasama Sosial Kemasyarakatan, Jakarta: PPKHB, 2011
- Sahal Mahfudh, *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, Surabaya: LTN NU Jawa Timur, 2004
- Said Abdullah Al Hamdani, *Risalah Djanaiz*, Bandung: PT. Al Ma'arif
- Said Agil Al-Munawar, dan Tayar Yusuf, *Etika Manajemen*, Jakarta: Ghalia Indonesia, cet.I, 2002
- Sanadnya shahih: Mustadrak al-Hakim (I/362), al-Baihaqi (IV/53)
- Shahih: [Ahkamul Janaa-iz, hal. 146], Sunan an-Nasa-i (IV/80), Sunan Abi Dawud ('Aunul Ma'buud) (IX/34, no. 3199), Sunan at-Tirmidzi (III/128, no. 1766)
- : [Ahkamul Janaa-iz, hal. 154], Shahiih al-Bukhari (Fat-hul Baari) (III/ 255, no. 1390)

- : [Ahkamul Janaa-iz, hal. 159], Ahmad (al-Fat-hur Rabbani) (VII/74, no. 53), Sunan Abi Dawud ('Aunul Ma'bud) (XIII/89, no. 4727).
- : [Irwa'ul Ghaliil (no. 751)], Sunan Ibnu Majah (I/499, no. 1565)
- : [Shahiih al-Jaami'ish Shaghiir (no. 5649)], Sunan at-Tirmidzi (II/242, no. 1023)
- : [Shahiih Sunan an-Nasa-i (no. 1787)], Shahiih Muslim (II/651, no. 943), Sunan Abi Dawud ('Aunul Ma'buud) (VIII/423, no. 3132), Sunan an-Nasa-i (IV/33)
- : [Shahiih Sunan an-Nasa-i (no. 1893)], Sunan Abi Dawud ('Aunul Ma'buud) (VIII/446, no. 3149), Sunan an-Nasa-i (IV/79), Sunan at-Tirmidzi (III/130, no. 1771)
- : [Shahiih Sunan an-Nasa-i (no. 1895)], Sunan an-Nasa-i (IV/79)
- : Ahkamul Janaiz (98) dan Shahih Muslim
- : Ahmad (al-Fat-hur Rabbaani) (VI/144), dan hadits ini juga terdapat dalam Shahiih al-Bukhari (Fat-hul Baari) dengan lafazh yang sama (X/101 dan 102) dan Shahiih Muslim (VII/110), secara ringkas, sebagaimana yang dijelas-kan dalam Ahkamul Janaa-iz, oleh Syaikh al-Albani.
- : Ibnu Majah (105) dan Shahih Muslim
- Shahih: Silsilah Ahadits Shahih (1425), Ahkamul Janaiz (58), dan Shahih Muslim (dari Jabir)
- Shahih; Ibnu Majah (1518)
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Pendekatan Praktek*, Bumi Aksara:Jakarta, 2004
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research 3*, Yogyakarta: Andi Offset, 1990
- Syeikh Muhammad Nashiruddin Al-Albani, "*Peringatan! Menggunakan Kuburan Sebagai Masjid*"
- Umi Sumbulah, *Islam, Radikal dan Pluralism Agama*, Malang: Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI. Tahun 2010
- Wasid, *Gus Dur Sang Guru Bangsa; Pergolakan Islam, Kemanusiaan Dan Kebangsaan*, Yogyakarta: Interpena, 2010
- Widjaja, *Penerapan Nilai-Nilai Pancasila dan Hak Asasi Manusia di Indonesia*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2000
- Yusuf Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Zakiyudin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, Jakarta:PSAP.2006

## **Keberterimaan Amil Zakat LAZIS NU dan LAZIS Muhammadiyah Terhadap Hegemoni Negara dalam Pengelolaan Zakat**

**Muhamad Nasrudin, M.H.**  
Fakultas Syariah IAIN Metro  
idenasrudin@gmail.com

### **Abstrak**

*Ketika banyak Organisasi Pengelola Zakat (OPZ) menolak hegemoni negara melalui UU No 23/2011 tentang Pengelolaan Zakat, LAZIS NU dan LAZIS Muhammadiyah, dua ormas Islam terbesar di NKRI ini justru tidak banyak berkomentar, bahkan cenderung diam. Dari sini, tulisan ini berupaya mencari tahu dan merekonstruksi bagaimana keberterimaan kedua LAZIS tersebut terhadap hegemoni negara dalam pengelolaan zakat. Kedua LAZIS tersebut memiliki keberterimaan yang cenderung netral dan bahkan mengarah ke positif. Satu hal di antaranya karena, UUPZ 23/2011 dipandang selaras dengan fungsi dan peran negara dan justru mendukung masyarakat sipil. Secara implisit, kedua ormas tersebut mengafirmasi UUPZ 23/2011 karena tidak terkena dampak hegemonik negara.*

**Kata kunci:** Hegemoni, UU Pengelolaan Zakat, Negara, LAZIS NU, LAZIS Muhammadiyah.

### **Abstract**

*While many Zakat Management Organizations (ZMO) rejected state hegemony through Law No. 23/2011 on Zakat Management, LAZIS NU and LAZIS Muhammadiyah, two ZMO from the largest Islamic organizations in Indonesia have little to say, even tend to be silent. From here, this paper seeks to find out and reconstruct acceptance of two LAZIS to the state hegemony in the management of zakat. Both LAZISs have acceptance that tend to be neutral and even lead to positive. This is because, Law No 23/2011 is considered in harmony with the function and role of the State and it supports civil society. Implicitly, both organizations affirm UUPZ 23/2011 because it is not affected by the hegemonic state.*

**Keywords:** Hegemony, Law No 23/2011, the State, LAZIS NU, LAZIS Muhammadiyah.

### **Pendahuluan**

Musim semi hukum Islam makin ramai dengan diundangkannya UU No 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat (selanjutnya disebut UUPZ 23/2011). Berbeda dengan Undang-Undang lain yang dirayakan oleh mayoritas umat Islam, UUPZ 23/2011 ini justru ditolak, utamanya di kalangan para pegiat zakat.<sup>1</sup> Pokok pangkalnya karena UUPZ 23/2011 dipandang menghegemoni pengelolaan zakat di satu sisi dan mengekang para pengelola zakat di sisi lain, bahkan terdapat ancaman kriminalisasi bagi para pengelola zakat.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> M. Nasrudin, "Perang Wacana dalam UU Zakat", *Justisia: Jurnal Studi Islam dan Kebudayaan* Vol 40, 2013.

<sup>2</sup> <http://m.inilah.com/read/detail/1922634/mahasiswa-minta-undang-undang-zakat-dibatalkan>, "Mahasiswa Minta Undang-undang Zakat Dibatalkan", diakses 8 Agustus 2017 pukul 10.40 WIB

Salah satu puncak keberterimaan yang bernada negatif dari para amil zakat adalah diajukannya judicial review UUPZ 23/2011 ke Mahkamah Konstitusi pada September 2012, atau setahun sejak diundangkannya Undang-Undang tersebut.<sup>3</sup> Di banyak daerah, para pegiat zakat menolak UUPZ 23/2011 dengan berbagai aksinya. Namun demikian, ada yang unik dengan amil zakat di Yogyakarta. Ada dua OPZ yang tidak banyak bersuara terhadap hal ini, yakni LAZIS Nahdlatul Ulama dan LAZIS Muhammadiyah.

Absennya suara dua LAZIS yang berbasis ormas Islam terbesar di Indonesia ini memunculkan tanda tanya besar. Mengapa kedua LAZIS ini justru tidak banyak berkomentar ketika kawan-kawan OPZ sibuk menyusun aksi menentang hegemoni negara terhadap masyarakat sipil? Dari pertanyaan ini, penulis kemudian berupaya mencari tahu apa sebenarnya sikap kedua ormas ini terhadap hegemoni negara dalam pengelolaan zakat?

Penulis melakukan wawancara dengan dua key person dari masing-masing LAZIS. Dari LAZIS NU, key person adalah Syahroni Djamil, Ketua LAZIS NU dan Dai Iskandar, Ketua LAZIS Muhammadiyah Yogyakarta. Tulisan ini dikembangkan dari subsubbab tesis penulis, Keberterimaan Amil Zakat di DI Yogyakarta terhadap Hegemoni Negara dalam Pengelolaan Zakat Melalui UUPZ 23/2011, di program Magister Ilmu Hukum Universitas Islam Indonesia.

### **LAZIS Nahdlatul Ulama DI Yogyakarta**

Sebagai sebuah jamiyah, Nahdlatul Ulama (NU) sudah menjalankan fungsi-fungsi pengelolaan terhadap wakaf, zakat, infak, dan sedekah sejak ia didirikan pada 1926.<sup>4</sup> Pada mulanya, fungsi ini dijalankan oleh lembaga yang bernaung di bawah NU, baik pesantren, madrasah, masjid, atau oleh kiai dan tokoh-tokoh mereka. Namun demikian, pengelolaan zakat yang dilakukan di bawah manajemen lembaga zakat boleh dikatakan NU menjadi yang paling muda dibanding LAZ lain. LAZIS NU baru didirikan pada Mukhtar NU tahun 2004 di Solo. Setahun berselang, LAZIS NU mendapatkan pengukuhan dari Menteri Agama sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional dengan SK Nomor 65 tahun 2005.<sup>5</sup>

Di DI Yogyakarta sendiri, kepengurusan LAZIS NU baru benar-benar aktif pada periode yang dilantik pada 2012. Sehingga bisa disebut bahwa LAZIS NU DI Yogyakarta adalah LAZ yang masih sangat muda dalam segi usia. Dari segi penghimpunan, LAZIS NU juga masih jauh tertinggal dibandingkan dengan LAZ lain yang lebih senior. Dalam wacana perzakatan nasional, LAZIS NU

<sup>3</sup><http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/news/2012/08/16/127305/Mematikan-Pegiat-UU-Zakat-Digugat-ke-MK>, "Mematikan Pegiat, UU Zakat Digugat ke MK", diakses 1 Agustus 2016 pukul 12.00 WIB.

<sup>4</sup> Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 1994.

<sup>5</sup> Profil LAZIS NU bisa dilihat di <http://www.lazisnu.or.id/profile/detail/2/legalitas-lembaga.html>. Diakses ulang pada 4 Januari 2015 pukul 23.32 WIB.

masih di belakang LAZ lain. Namun demikian, LAZIS NU adalah satu di antara dua LAZ yang berada di bawah naungan ormas, sehingga urgensitasnya dalam riset ini patut diperhitungkan. Untuk keperluan ini, penulis mewawancarai Syahroini Djamil, ketua LAZIS NU DI Yogyakarta di kediamannya di bilangan Kasongan Bantul.<sup>6</sup>

### 1. Amil Zakat di LAZIS NU

Syahroini menuturkan bahwa LAZIS NU menganut pola kepengurusan dua lapis seperti yang lazim ada pada kepengurusan NU pada umumnya. Dua lapis ini pengurus ini adalah Syuriyah dan Tanfidziyah. Yang pertama mengurus hal-hal yang bersifat strategis, membuat acuan kerangka kerja, pola evaluasi, dan semacamnya. Sementara tanfidziyah adalah pelaksana teknis di lapangan atas apa yang sudah digariskan oleh Syuriyah. Di LAZIS NU, Tanfidziyah ini biasa disebut juga sebagai Manajemen.

Seluruh pengurus, baik syuriyah ataupun tanfidziyah LAZIS NU adalah amil zakat. Namun demikian, lantaran penghimpunan LAZIS NU masih belum banyak, maka hanya Manajemen yang mendapatkan hak amil. Sementara pengurus lain tidak mendapatkan hak amil. Besaran hak amil yang diberikan adalah maksimal 10% dari seluruh dana zakat yang berhasil dihimpun. Selain itu, dana yang digunakan untuk operasional adalah maksimal 5% dari dana yang dihimpun. Menurut Syahroini, dana ini sangat sedikit.

Pengurus (Syuriyah) LAZIS NU diangkat sebagai amil zakat melalui SK dari Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama DI Yogyakarta (PWNU DIY). Pengurus ini terdiri atas Ketua, Sekretaris, Bendahara, dan Anggota. Ada anggota yang juga merangkap di level Manajemen. Sementara itu, ada pula anggota Pengurus Tanfidziyah LAZIS NU yang tidak diangkat oleh PWNU DIY, melainkan diangkat oleh Pengurus Syuriyah LAZIS NU.

### 2. Perdebatan NKRI Negara Islam atau Bukan

Secara umum, NKRI bisa diklasifikasikan sebagai bukan negara Islam. Dalam artian, syariat Islam tidak dijadikan landasan bernegara secara murni, utuh, dan total. Namun, Syahroini tertarik dengan klasifikasi negara Islam menurut ulama jumhur, yakni: penduduknya mayoritas muslim, pemerintahan Islam, dan hukum Islam berlaku. Hanya saja, Syahroini menyatakan bahwa masyarakat tidak pernah terus terang mengakui hal ini, lantaran hukum Islam tidak diberlakukan secara total dan utuh di negeri ini.

Apa yang disampaikan oleh Djamil ini selaras dengan hasil Mukhtar NU tahun 1936 di Banjarmasin. Dalam mukhtar tersebut, Nahdlatul Ulama menegaskan bahwa Hindia Belanda, yang meskipun dipimpin oleh pemimpin Belanda, adalah negara damai (*dar as-salam*), bukan

---

<sup>6</sup> Wawancara dengan Syahroini Djamil, 1 Juni 2014.



negara kafir (*darul kufr*). Bahkan secara eksplisit disebutkan bahwa Indonesia adalah darul Islam atau negara Islam<sup>7</sup>. Dalam artian, umat Islam mendapatkan kebebasan untuk menjalankan syariat Islam secara bebas tanpa adanya kekangan dari penguasa.

Jika terhadap Hindia Belanda saja NU sudah terang-terangan menerima, maka terhadap NKRI sudah tidak ada lagi pertanyaan apakah ia merupakan negara Islam atau bukan? NU selama ini menjadi salah satu ormas yang sangat getol mengampanyekan NKRI sebagai sebuah keputusan final para pendiri negara ini. Dalam banyak kesempatan pula, para pendiri NU menegaskan diri sebagai salah satu pendiri NKRI. Dan NU adalah salah satu pengawal NKRI.

### 3. Kewenangan Negara dalam Mengelola Zakat

Terhadap negara yang bermaksud mengelola zakat, Syahroini secara pribadi mempertanyakan, mengapa negara repot-repot mengelola zakat. Menurutny, bukankah saat ini sudah ada banyak LAZ yang sukses menjalankan fungsinya dalam mengelola zakat dengan cukup baik. Negara tampaknya *nambah-nambah gawean* atau mencari-cari pekerjaan. Padahal pekerjaan negara sudah sangat banyak, dan seharusnya fokus pada hal-hal besar. Kalaupun negara masuk pada pengelolaan zakat, harusnya ia fokus pada pengawasan dan penertiban.

Penulispenulis mempertanyakan pendapat ini. Dalam sidang di Mahkamah Konstitusi, ahli dari pemerintah menyatakan bahwa pengelolaan zakat oleh negara memiliki pijakan teologis, yakni QS at-Taubah ayat 103<sup>8</sup>. Terhadap hal ini, Syahroini menyatakan bahwa tafsir atas sebuah ayat tentu bisa ada banyak ragamnya. Jika penafsir berasal dari kelompok yang pro dengan pemerintah, tentu ayat tadi akan bernada mendukung pemerintah. Jika penafsir dari kalangan anti-pemerintah, tentu bunyi tafsirnya berbeda. Ia menyatakan bahwa seharusnya di persidangan tersebut dihadirkan juga penafsir yang netral, sehingga ayat tersebut bisa dipahami secara utuh dan lepas dari kepentingan politik praktis.<sup>9</sup>

Syahroini menyarankan agar dilakukan kajian serius dengan merujuk kitab-kitab klasik dalam pengelolaan zakat. Penulis kemudian mengutip tafsir at-Thabari bahwa QS at-Taubah 103 tidak terkait dengan pemungutan

---

<sup>7</sup> Nur Khalik Ridwan, "Muktamar NU 1936 dan Makna Indonesia sebagai Darul Islam" <http://www.nu.or.id/post/read/73164/muktamar-nu-1936-dan-makna-indonesia-sebagai-darul-islam>, diakses pada 1 Agustus 2017 pukul 12.00 WIB.

<sup>8</sup> Terkait perdebatan para ulama terhadap tafsir ayat ini, baca M. Nasrudin, "Perebutan Wacana Tafsir QS at-Taubah 103 tentang Peran Sentral Negara dalam Pengelolaan Zakat" *An-Nur Jurnal Studi Islam*, Vol. 07 No 02 Tahun 2016.

<sup>9</sup> Cara pandang yang berani mempertanyakan tafsir ini rupanya berasal dari latar belakang Syahroini yang alumnus jurusan Tafsir di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

zakat sama sekali.<sup>10</sup> Terhadap hal ini, Syahroini menyatakan bahwa penafsiran terhadap ayat al-Qur'an harus disertai dengan pemahaman terhadap asbabun nuzulnya secara paripurna, apalagi jika terkait dengan aspek hukum syariat. Meskipun nantinya hal tersebut memiliki implikasi lain.

Peneliti kemudian mengutip informasi bahwa dalam sejarah Islam klasik, tidak pernah ada lembaga amil zakat swasta, lantaran seluruhnya dikelola oleh negara melalui Baitul Mal<sup>11</sup>. Syahroini menyatakan bahwa kondisi *real* di Indonesia berbeda, sehingga membutuhkan pembicaraan di antara pemangku kepentingan. Ia bertanya bagaimana dengan negara-negara lain. Penulis mengungkapkan bahwa di negara-negara lain di mana mayoritas penduduknya muslim, zakat dikelola oleh negara. Hanya di Indonesia ada LAZ swasta yang kerja pengelolaan zakatnya lebih banyak dibanding negara.

Syahroini menyatakan bahwa dalam kondisi Indonesia, di mana banyak amil zakat swasta berperan, negara berhak dan bahkan perlu melakukan pengaturan agar menjadi efektif dan memastikan tidak ada dana zakat yang digunakan tidak dengan semestinya. Syahroini berpegangan pada prinsip *maslahah*. Tatkala pengelolaan zakat oleh negara bisa menjadi lebih memberikan *maslahah*, maka hal itu tak masalah. Namun, sebelum sampai jauh ke arah itu, baiknya negara menyiapkan diri untuk meraih kepercayaan masyarakat. Karena kuncinya ada di kepercayaan masyarakat.

#### 4. Potensi Penyalahgunaan Zakat oleh (Aparat) Negara

Meski Syahroini sepakat dengan pengelolaan zakat oleh negara, ia khawatir dengan kondisi aparatur negara yang bermental korup. Ia mencontohkan bagaimana dana haji dikorupsi oleh aparat yang seharusnya menjaga dana tersebut. Bukan tidak mungkin dana zakat juga akan menjadi sasaran korupsi oleh aparat tertentu. Jika hal ini terjadi, tentu tujuan utama zakat tidak terpenuhi dan justru memunculkan persoalan baru.

Sementara itu, kreativitas aparat dalam mengelola dana publik belum maksimal. Syahroini mencontohkan Dana Abadi Umat yang tidak dimanfaatkan secara maksimal, malah dikorupsi. Seharusnya dana itu bisa untuk membeli pemondokan dan moda transportasi di Makkah dan

<sup>10</sup> Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Ghalib al-Amali Abu Ja'far at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, juz 14, (ttt: Muassasah ar-Risalah, 2000), hlm 454.

<sup>11</sup> Abdul Aziz Dahlan dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 1, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve) h. 186. Lihat juga Wizârah al-Awqâf wa as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, *Al-Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*, juz 23 dan 8. Kuwait: Wizârah al-Awqâf wa as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2012., juz 8, h. 244.

Dalam sejarah di Nusantara, zakat pernah dikelola oleh Baitul Mal. Di dalam naskah *Taj Salatin* seperti dikutip Fauzia disebutkan bahwa Sultan haruslah menjadi pelopor dalam berderma, karena berderma menjadi salah satu tanda bahwa ia adalah Sultan yang baik dan adil. Lihat Amelia Fauzia, *Faith and The State, a History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. (Leiden: Brill, 2013). h. 73.

Madinah sehingga jamaah haji Indonesia lebih nyaman dan aman. Yang terjadi justru aparat menyewa pemondokan dan membiarkan jamaah haji Indonesia menyewa moda transportasi sendiri-sendiri. Dari penyewaan pemondokan ini, ada aparat yang mengeruk keuntungan sebagai broker atau makelar.

Dari kisah haji ini, Syahroini mengambil dua hal penting. *Pertama*, soal minimnya kreativitas di kalangan aparat negara yang mengelola zakat. BAZNAS selama ini hanya duduk di belakang meja menunggu orang setor, tidak melakukan aksi jemput bola seperti yang setiap hari dilakukan LAZ. BAZNAS hanya memotong gaji PNS dan minim jurus-jurus alternatif untuk penggalan dana, sehingga dana yang terkumpul jauh di bawah LAZ. BAZNAS nyaris hanya melakukan *tasaruf* (pendistribusian) terhadap dana zakat saja.

*Kedua*, adanya mental broker atau makelar di kalangan aparat. Mental mereka bukan melayani dan memberikan manfaat bagi umat, tetapi mental mencari pekerjaan, dan yang lebih parah adalah mental mencari celah untuk mendapatkan keuntungan dari kebijakan yang diterapkan. Jika mental ini berhadapan dengan dana zakat, maka bisa berbahaya. Penulis menggugat pandangan ini. Bahwa Kemenag adalah instansi yang berbeda dengan BAZNAS. Syahroini menyatakan bahwa BAZNAS ditentukan oleh Kemenag juga.

##### 5. UUPZ 23/2011 Membatasi LAZ dengan Syarat Ormas

Syahroini menyatakan bahwa secara kelembagaan, LAZIS NU belum membahas hal ini secara serius lalu bersikap secara resmi terkait UUPZ 23/2011. Terkait adanya syarat harus berbentuk ormas bagi LAZ, Syahroini menyatakan bahwa ada atau tidaknya syarat ini tidak terlalu penting bagi LAZIS NU. Sepertinya memang hal ini tidak akan pernah dibahas secara serius oleh NU.

Salah satu alasannya adalah karena LAZIS NU merasa aman dan tidak disasar oleh UUPZ 23/2011. Secara tegas, LAZIS NU sudah mengantongi syarat primer untuk mendapatkan pengesahan Lembaga Amil Zakat dari pemerintah, yakni ia berada di bawah ormas Islam. Pasal 18 ayat (1) dan (2) UUPZ 23/2011 menyebutkan bahwa:

##### Pasal 18

- (1) Pembentukan LAZ wajib mendapat izin Menteri atau pejabat yang ditunjuk oleh Menteri.
- (2) Izin sebagaimana dimaksud pada ayat (1) hanya diberikan apabila memenuhi persyaratan paling sedikit:
  - a. terdaftar sebagai organisasi kemasyarakatan Islam yang mengelola bidang pendidikan, dakwah, dan sosial;

Dari sini bisa dimengerti bahwa LAZIS NU dan juga LAZIS Muhammadiyah diamankan dan diuntungkan dengan adanya UUPZ 23/2011. Maka bisa dipahami mengapa kedua LAZIS ini tidak banyak bersikap. Meski demikian, Syahroini buru-buru menegaskan bahwa LAZIS NU tidak terlibat dalam pembahasan UUPZ dalam arena FOZ dan DPR RI. Namun demikian, ia bisa memahami kekhawatiran LAZ dan FOZ, bahwa UUPZ 23/2011 akan melemahkan mereka.

Dalam perdebatan di persidangan DPR RI, F-PKB (melalui Abdul Kadir Karding) dan F-PAN (melalui Ach. Rubaie) yang mendukung persyaratan ormas sebagai salah satu syarat bagi lembaga Amil Zakat. Hal ini bisa dipahami karena dua partai ini memiliki basis ormas, di mana PKB dekat dengan Nahdlatul Ulama dan PAN dekat dengan Muhammadiyah. Sebaliknya, persyaratan ormas ini ditentang oleh F-PPS (melalui Iskan Qolba Lubis).<sup>12</sup>

Dalam UUPZ 23/2011 disinyalir ada motif tertentu dalam upaya pembatasan gerak terhadap LAZ dan terutama mengancam LAZ yang tidak berada di bawah naungan atau berbentuk ormas.<sup>13</sup> Bahkan ada tuduhan dari beberapa kalangan yang menyatakan bahwa ormas NU berada di balik UUPZ 23/2011. Terhadap hal ini, Syahroini tidak yakin. Menurutnya, pemberian hak bagi ormas untuk mengelola zakat adalah karena memang ormas Islam sudah menjalankan tugas dan fungsinya dalam bidang dakwah, pendidikan Islam, dan filantropi Islam.

Syahroini menyatakan bahwa ada kekhawatiran bahwa UUPZ 23/2011 adalah pesanan dari pihak-pihak tertentu yang tidak ingin potensi zakat dikelola dengan baik. Karena zakat sangat potensial untuk memperbaiki kondisi umat dan melakukan pemberdayaan. Maka tidak heran LAZ menolak UUPZ 23/2011 karena ia akan diposisikan hanya sebagai Unit Pengumpul Zakat yang tak bisa mendistribusikan zakat.<sup>14</sup>

Selain itu, Syahroini melihat adanya indikasi kecemburuan terhadap kinerja dan prestasi LAZ yang melesat jauh meninggalkan BAZNAS. Kalau sedari dahulu BAZNAS sudah *leading* dalam pengelolaan zakat dan optimal dalam pengelolaan dan mengentaskan kemiskinan, tentu ceritanya akan berbeda. LAZ tidak akan muncul banyak dan bahkan kerjanya melampaui

---

<sup>12</sup> Puji Kurniawan, "Legislasi Undang-Undang Zakat". *Jurnal Al-Risalah* volume 13 Nomor 1 Mei 2013. h. 115.

<sup>13</sup> Suara ini terdengar lantang di kalangan pegiat zakat dari non-ormas seperti PKPU, Dompot Dhuafa, Rumah Zakat. Lebih lengkap baca M. Nasrudin, "Keberterimaan Amil Zakat di DI Yogyakarta atas hegemoni negara dalam Pengelolaan Zakat melalui UUPZ 23/2011" (Yogyakarta: Magister Ilmu Hukum UII, 2015).

<sup>14</sup> Ada semacam distorsi pemahaman terhadap UUPZ 23/2011 di kalangan aktivis pegiat zakat. Bahwa LAZ akan dihapuskan perannya dan diubah menjadi semacam UPZ bagi BAZNAS lalu menyetorkan dananya ke BAZNAS. Padahal UUPZ tidak mengatur seperti itu.

BAZNAS. Orang miskin pun akan makin berkurang drastis dan bahkan mungkin sudah tidak ada lagi.

Syahroini sendiri pada awalnya kontra terhadap UUPZ 23/2011 ini. Namun setelah mendapatkan informasi mengenai hal-hal yang melatari pembatasan ini, ia bisa maklum. *Pertama*, Syahroini pernah hadir dalam sebuah forum dan mendapatkan penjelasan dari Kemenag bahwa ada dana zakat yang dikelola oleh LAZ kemudian dana tersebut digunakan untuk kepentingan parpol tertentu. Ia mensinyalir bahwa hal ini benar adanya. Namun ia tak mau menyebutkan nama LAZ yang ia maksud.

*Kedua*, ia sepakat dengan apa yang disampaikan oleh Toha Abdurrahman, ketua MUI Yogyakarta, bahwa amil zakat jangan sampai merampok dana zakat. Dalam beberapa kasus, ada Lembaga Amil Zakat yang mengambil dana zakat untuk kepentingan pengelola dengan porsi yang sangat besar, bahkan melampaui porsi yang harus diberikan kepada asnaf-asnaf lain. Oleh karena itu, negara perlu hadir untuk melindungi hak-hak mustahik ini.<sup>15</sup>

Sebab itu, Syahroini bisa memahami adanya protes dari LAZ. Namun, ia menyayangkan adanya protes yang diekspresikan dengan demonstrasi dan turun ke jalan. Menurutnya, hal tersebut tidak efektif, karena kesadaran dan keterikatan masyarakat terhadap zakat sangat lemah. Tidak semua masyarakat paham dengan wacana zakat. Mereka yang kaya belum tentu sadar zakat, sementara masyarakat miskin yang penting mendapatkan bagian zakat. Ia sepakat dengan sikap mengajukan uji materi ke Mahkamah Konstitusi, karena langsung kepada otoritas yang berwenang.

Namun, Syahroini menyayangkan adanya potensi kriminalisasi dalam UUPZ 23/2011. Bagaimana bisa orang beribadah sosial dan membantu sesama justru dipidana oleh negara. Penulis sempat menggugat pemahaman ini, bahwa pembedaan diperlukan untuk menegakkan peraturan demi ketertiban. Karena dalam kenyataannya, ada terlalu banyak lembaga yang mengelola zakat sehingga rawan diselewengkan. Terhadap spirit ini, Syahroini sepakat. Senafas dengan hal itu, ia juga sepakat adanya pembedaan terhadap amil zakat yang menyelewengkan dana zakat.

Logika ketertiban yang dianut oleh putusan Mahkamah Konstitusi RI<sup>16</sup> juga ia sepakati. Terutama terkait dengan kebolehan warga masyarakat sipil non-lembaga resmi, boleh mengelola zakat sepanjang ia melaporkan kegiatan tersebut kepada petugas berwenang.

---

<sup>15</sup> Syahroini menyatakan bahwa LAZIS NU hanya mengambil hak amil sebesar 10% dan biaya operasional sebesar 5% dari dana zakat. Dana 10% itu hanya diberikan kepada manajemen, sedangkan pengurus Syuriah LAZISNU tidak mendapatkannya. Wawancara dengan Syahroini 1 Juni 2014.

<sup>16</sup> Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 86/PUU-X/2012. Putusan ini adalah terhadap gugatan Koalisi Masyarakat Zakat terhadap UUPZ 23/2011.

## 6. Idealitas Pengelolaan Zakat

Bagi Syahroini, mencari titik ideal dalam tata kelola zakat tentu tidak mudah, karena masing-masing *stakeholder* dalam dunia zakat punya pemikiran, kepentingan, dan versi idealitas masing-masing. Sehingga perlu ada diskusi dan dialog mendalam dalam hal ini. Namun demi menciptakan ketertiban dalam tata kelola zakat, maka negara perlu campur tangan dalam perihal ini. Namun campur tangan negara tidak sampai pada hal-hal teknis pengelolaan zakat.

Bahwa negara yang diwakili oleh BAZNAS harusnya berperan sebagai semacam *syuriyah* yang menjalankan fungsi regulator sedangkan LAZ menjadi *tanfidziyah* yang mengeksekusi hal-hal teknis dalam pengelolaan zakat. Sebagai *syuriyah*, BAZNAS menciptakan standar, sistem tata kelola, dan ekosistem agar LAZ bisa lebih efektif, karena jika ia terjun langsung, tentu sumber daya dan energi BAZNAS terbatas, seperti saat ini. Peraturan yang selama ini sudah berjalan justru menciptakan kerumitan tersendiri.

Terhadap wacana pembentukan Kementerian Zakat, Syahroini menyatakan hal itu masuk akal. Sayangnya pemerintah sejauh ini tidak punya visi ke arah itu. Jika dulu tidak pernah ada visi ke situ, kemudian suatu saat ada, maka (aparatus) pemerintah akan dicurigai masyarakat sebagai mencari ruang untuk mengeruk untung. Karena mental korupsi sudah sangat kronis dan hal ini berimbas pada kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah sangat rendah terutama jika menyangkut dana publik.

Yang pertama kali harus dilakukan adalah pemerintah harus serius menegakkan hukum, sehingga korupsi bisa diberantas sampai ke akar-akarnya. Hal ini akan menciptakan ketertiban di masyarakat, sehingga kepercayaan masyarakat bisa tumbuh.

### LAZIS Muhammadiyah DI Yogyakarta

Sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan Persyarikatan Muhammadiyah sudah menjalankan pula gerakan filantropi Islam sejak didirikan pada 18 November 1912 oleh KH. Ahmad Dahlan di Kauman Yogyakarta<sup>17</sup>. Muhammadiyah menjalankan kerja-kerja sosial di bidang pendidikan, kesehatan, perekonomian, dan dakwah. Kerja-kerja filantropis ini dikelola oleh pimpinan Muhammadiyah di bidang kehartaabendaan. Perkembangan zaman menuntut adanya pengelolaan khusus terhadap zakat, maka diadakanlah Majelis Wakaf, Zakat, Infak, dan Sedekah.

Baru pada tahun 2010 ZIS dipisahkan dari Majelis Wakaf dan membentuk Lembaga Amil Zakat, Infak, dan Sedekah (LAZIS) Muhammadiyah di Yogyakarta. Posisinya yang sebagai lembaga membebaskan pengurus

<sup>17</sup> <http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-50-det-sejarah.html>  
Muhammadiyah", diakses pada 1 Agustus 2017 pukul 12.10 WIB.

"Sejarah



Muhammadiyah untuk mengadakan atau meniadakannya, berbeda dengan majelis yang harus ada di setiap tingkatan. Meskipun hanya sebagai lembaga tetapi LAZIS Muhammadiyah menempati posisi yang cukup penting. Di DI Yogyakarta sendiri terdapat LAZIS Muhammadiyah Pusat, LAZIS Muhammadiyah DI Yogyakarta (dulu bernama Rumah Zakat Muhammadiyah).<sup>18</sup>

Namun demikian, dalam situs resmi LAZIS Muhammadiyah, lembaga tersebut sudah dilahirkan oleh PP. Muhammadiyah sejak 2002. Selanjutnya, LAZIS Muhammadiyah dikukuhkan oleh Menteri Agama Republik Indonesia sebagai Lembaga Amil Zakat Nasional melalui SK No. 457/21 November 2002. Berdirinya LAZIS MU dimaksudkan sebagai institusi pengelola zakat dengan manajemen modern yang dapat menghantarkan zakat menjadi bagian dari penyelesaian masalah (*problem solver*) sosial masyarakat yang terus berkembang.<sup>19</sup>

Guna menjawab pertanyaan penting dalam riset, penulis menghubungi *key person* LAZIS Muhammadiyah, Dai Iskandar yang menjabat sebagai pimpinan LAZIS Muhammadiyah DI Yogyakarta. Dai juga hadir dalam seminar FOZ DIY yang diselenggarakan di Auditorium Kahar Muzakir yang bersejarah itu.<sup>20</sup> Namun setelah forum tersebut Dai jarang mendapat undangan dari FOZ, BAZNAS, atau teman-teman LAZ yang lain untuk kegiatan bersama dalam dunia perzakatan di DIY.

Sebagai LAZIS yang didirikan oleh dan bernaung di bawah ormas keislaman, Dai menyatakan bahwa LAZIS Muhammadiyah DIY tidak terlalu dirisaukan dengan adanya UUPZ 23/2011. Dengan kata lain, LAZIS Muhammadiyah sudah mengantongi tiket untuk meraih izin dan pengukuhan dari Menteri Agama sesuai dengan UUPZ 23/2011. Untuk menuju ke arah itu, LAZIS Muhammadiyah saat ini fokus pada pembenahan internal agar lebih baik serta tidak terkena pasal pidana UUPZ 23/2011.

Pembenahan internal ini terkait dengan pengurusan legalitas, membuat *blue print* tata kelola zakat internal, pembentukan struktur kepengurusan berjenjang dari tingkat wilayah sampai ranting, *upgrade* program kerja, dan penataan sistem. Ke luar, ia merasa perlu menggelar kampanye sadar zakat dan sadar pengelolaan zakat. Setelah lembaga kuat, LAZIS akan berfungsi sebagai *supporting team* bagi seluruh program yang dijalankan oleh Persyarikatan beserta majelis dan lembaga/badan yang ada di bawahnya.<sup>21</sup>

Lalu bagaimana konstruk keberterimaan amil zakat LAZIS Muhammadiyah terhadap hegemoni negara dalam mengelola zakat?

<sup>18</sup> Wawancara dengan Dai Iskandar, 19 April 2014 di bilangan Jalan Veteran Yogyakarta.

<sup>19</sup> <http://www.lazismu.org/latarbelakang/> "Latar Belakang LAZIS Muhammadiyah" diakses pada 1 Agustus 2017 pukul 13.00 WIB.

<sup>20</sup> Penulis menghubungi belasan amil zakat dari berbagai LAZ di Yogyakarta. Mereka hadir di forum tersebut tetapi lupa kapan kegiatan tersebut dilaksanakan. Dalam forum tersebut, LAZ merespons UUPZ 23/2011 yang secara prinsipil menolak UU *a quo*.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Dai Iskandar, 19 April 2014 di bilangan Jalan Veteran Yogyakarta.

## 1. Kewenangan Nabi Muhammad saw Mengelola Zakat

Dai Iskandar sepakat bahwa pada dasarnya zakat adalah kewajiban yang bersifat personal dan melekat pada person atau harta yang wajib dikeluarkan zakatnya. Zakat hadir sebagai kewajiban dan tuntutan dari agama. Namun demikian, ada perintah aktif untuk menarik zakat, yakni melalui QS at-Taubah 103 yang menyatakan “*Khudz min amwâlihîm* (ambililah dari sebagian harta mereka)<sup>22</sup>. Siapa yang disasar dari perintah ini?

Menurut Dai, yang disasar adalah amil zakat yang diberi wewenang untuk memungut zakat. Pertanyaannya kemudian, dari manakah amil zakat mendapatkan wewenang ini? Dai menjawab, pada masa Rasul, amil mendapatkan legalitas wewenang dari Rasulullah. Dalam praktiknya, Rasulullah memerintahkan kepada Baitul Mal untuk menghimpun, mengelola, dan menyalurkan dana zakat. Dari siapakah zakat diambil? Tentu saja dari umat Islam. Selain memungut zakat, Baitul Mal juga melakukan upaya edukasi dan penyadaran kepada masyarakat muslim akan kewajiban berzakat.<sup>23</sup>

Secara implisit, Dai menyatakan bahwa wewenang yang berasal dari Muhammad ini tidak bersifat teologis murni. Artinya, peran Muhammad dalam konteks sumber kewenangan bagi amil untuk menarik zakat ini bukan dalam konteks sebagai Rasul tetapi imam. Dai berulang kali menegaskan konsep *imamah* dalam tata kelola masyarakat muslim, baik pada era kepemimpinan Muhammad ataupun dalam realitas kontemporer.

## 2. NKRI Sah Mengelola Zakat

Jika pada era kenabian dulu Muhammadlah yang memiliki sumber wewenang penarikan zakat lalu mendelegasikannya kepada amil, bagaimanakah dengan konteks Indonesia saat ini? Dai membuat tamsilan berikut. Umat Islam bisa diibaratkan seperti air. Sedangkan sistem pemerintahan adalah bejana. Perdebatan yang muncul nantinya adalah mana yang lebih penting? Apakah wadahnya atau isinya? Apakah substansi atau formalitas yang penting? Apakah harus khilafah ataukah demokrasi?

Perdebatan ini bisa menjadi sangat panjang. Namun bagi Dai, yang terpenting tentu saja adalah isinya. Adapun wadahnya bisa dinamis dalam berbagai konteks dan waktu yang berbeda. Dalam konteks sekarang, bejana yang ada, yakni NKRI bukanlah negara Islam. Namun isinya adalah mayoritas umat Islam. Pembentukan NKRI sebagai bukan negara Islam tidaklah cacat, karena telah memenuhi unsur dan syarat berdirinya sebuah negara, yakni wilayah, rakyat, dan konsensus. Nah, konsensus yang

<sup>22</sup> Lihat M. Nasrudin, “Perebutan Wacana Tafsir QS at-Taubah 103 tentang Peran Sentral Negara dalam Pengelolaan Zakat” *An-Nur Jurnal Studi Islam*, Vol. 07 No 02 Tahun 2016.

<sup>23</sup> Wawancara dengan Dai Iskandar, 22 April 2014 di KUA Wirobrajan, di bilangan Kuncen Yogyakarta.

disepakati oleh seluruh rakyat adalah Pancasila sebagai dasar bernegara, bukan Islam politik.

Dalam kontrak sosial tersebut negara yang dibentuk berkewajiban untuk memenuhi hajat hidup warga negaranya. Mayoritas isi (baca: penduduknya) adalah umat Islam. Sebab itu, upaya untuk memberikan pemenuhan bagi hak-hak penduduk yang beragama Islam agar ia taat kepada agamanya adalah bagian dari tujuan kontrak sosial. Maka, kehadiran negara dalam mengelola zakat adalah hal yang absah belaka. Selain itu, tentu saja dana yang terkumpul bisa dimanfaatkan untuk pemberdayaan masyarakat luas.

Jika menggunakan pendekatan teologis, NKRI pada dasarnya adalah wujud imamah dalam konteks yang berbeda. Jika pada masa Muhammad ia berperan sebagai pemimpin (imam) maka dalam konteks sekarang di Indonesia, presiden adalah imam bagi Indonesia, termasuk umat Islam di dalamnya. Jika pada masa Muhammad, ia adalah pemegang otoritas pemungutan dan pengelolaan zakat, maka pada masa sekarang, negara cq pemerintahlah yang memegang otoritas pengelolaan zakat. Jika Muhammad saw saat itu sebagai imam mendelegasikan wewenangnya kepada amil di Baitul Mal, saat ini pemimpin mendelegasikan kewenangan pengelolaan zakat kepada BAZNAS.

Di sisi lain, ketika keran partisipasi dalam pengelolaan zakat terbuka, di masyarakat lahir banyak komunitas yang turut mengelola zakat, baik dengan membentuk lembaga atau personal. Tak ada masalah dengan hal ini. Yang menjadi persoalan adalah ketika ada di antara mereka yang memanfaatkan dana zakat untuk kepentingan sempit. Karena potensi untuk melakukan hal ini sangat terbuka. Oleh karena itu, negara harus hadir pula untuk menjaga ketertiban. Negara harus membentuk regulasi tata kelola zakat dengan prosedur kontrol yang tepat. Lebih dari itu, negara juga harus melindungi amil zakat yang sudah berjalan sesuai jalur yang benar. Hal ini dilakukan agar *maqashid* syariah tercapai.

### 3. Kemampuan Negara Terbatas, LAZ Membantu

Meskipun negara memiliki wewenang dalam mengelola zakat, namun dalam kenyataannya, negara menghadapi berbagai problem dan keterbatasan. Akibatnya, tugas dan tanggung jawab tersebut belum bisa ditunaikan secara maksimal. Dai mencontohkan pobleme dunia pendidikan. Negara sebagaimana diamanahkan Konstitusi, bertanggung jawab menyelenggarakan pendidikan yang berkualitas dan menjangkau seluruh lapisan masyarakat. Namun faktanya, lembaga pendidikan bentukan negara belum bisa menjangkau seluruh lapisan masyarakat.

“Terhadap jangkauan negara yang belum maksimal ini, masyarakat sipil hadir dengan memberikan dukungan dengan menyelenggarakan

pendidikan, seperti yang dilakukan Persyarikatan Muhammadiyah”, kata Dai Iskandar. Namun, Dai menegaskan bahwa peran masyarakat swasta ini tidak menggantikan peran dan tanggung jawab negara.

Dai menambahkan, hal yang sama juga terjadi dengan zakat. Negara pada dasarnya berwenang dan bertanggung jawab untuk mengelola zakat. Namun faktanya, BAZNAS yang dibentuk negara belum bisa menjalankan tugas dan fungsinya dengan baik dan mencakup seluruh warga negara umat Islam. Syariat berzakat belum bisa ditunaikan secara maksimal. Negara belum mendukung umat dalam menunaikan keyakinannya serta kewajiban terhadap hartanya.

Dalam kondisi semacam ini, amil zakat plat hitam kemudian turun tangan mengisi ruang yang belum digarap oleh negara. Menurut Dai, amil zakat swasta, termasuk LAZIS Muhammadiyah hadir dan turun tangan dalam membantu tercapainya tujuan-tujuan dasar syariat (baca: *maqashid as-syariah*). Namun sekali lagi, LAZIS Muhammadiyah dalam menjalankan peran-peran sosial ini tidak punya preferensi untuk menggantikan peran negara. Sebaliknya, baik LAZ maupun BAZNAS justru saling menguatkan dalam rangka terpenuhinya kemaslahatan bersama. Agar rakyat bisa mendapatkan manfaat maksimal dari zakat dan bisa berdaya. Mereka yang perlu ditolong agar segera mendapatkan pertolongan.<sup>24</sup>

Penulis sempat menggugat pandangan ini. Dengan sifat dasar negara sebagai organisasi dengan kekuatan dan kedaulatan penuh, sangat mungkin negara mengakumulasi kapital dan kekuatan. Selain itu, ia juga bisa membentuk struktur yang masif dari tingkat pusat, provinsi, kabupaten/kota, kecamatan, desa/kelurahan, hingga tingkat RT/RW. Jika kemudian struktur ini terbentuk dan layanan zakat negara *cq* BAZNAS sudah bisa mencakup nyaris seluruh warga negara Indonesia yang beragama Islam, bagaimana posisi LAZIS Muhammadiyah?

Dai menjawab bahwa hal tersebut utopia yang sulit terwujud. Namun sekiranya hal tersebut bisa terwujud, pihaknya akan sangat senang karena *maqashid syariah* terwujud. Kendati demikian, realita menunjukkan bahwa hingga saat ini, apa yang menjadi idealitas belum terwujud. Dai menyentil peran BAZNAS masih belum maksimal dengan ungkapan berikut, “Jelas beda, antara digerakkan dengan hati dengan yang digerakkan dengan SK.” Dai menambahkan, LAZ sudah jauh berkembang, sementara BAZNAS masih hanya sekadar menerima dan menunggu muzakki setor. Memang prosesnya masih sangat panjang.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Orang-orang terdekat adalah yang paling berkewajiban melakukannya. Sebab itulah, di daerah-daerah, pengumpulan zakat justru marak. Wawancara dengan Dai Iskandar, 22 April 2014.

<sup>25</sup> Dai menambahkan bahwa bahkan negara yang sudah maju sekalipun, fungsi dan peran dasar negara terkadang belum bisa ditunaikan dengan sempurna, apalagi di Indonesia yang masih berkembang. Wawancara 22 April 2014.

#### 4. Cara Pandang Negara terhadap LAZ

Dalam putusan persidangan uji materiil UUPZ 23/2011, MK berpendapat bahwa kelemahan BAZNAS dalam mengelola zakat tidak bisa menjadikan negara kehilangan wewenang sebagai aktor utama dalam pengelolaan zakat. Bahwa problem yang terjadi pada BAZNAS adalah satu hal, dan kewenangan negara dalam mengelola zakat adalah hal lain yang tidak memiliki sangkut paut.<sup>26</sup>

Terhadap hal ini, Dai menanggapi bahwa ketika berhadapan dengan masyarakat sipil yang menjalankan kegiatan yang juga dilakukan oleh negara, ada kecenderungan sikap dan cara pandang negara terhadap masyarakat sipil. *Pertama*, negara akan mempertanyakan transparansi kegiatan yang dilaksanakan oleh masyarakat sipil. Setidak-tidaknya, negara meminta laporan dari masyarakat sipil atas apa yang mereka lakukan. Jika hal itu terkait dengan keuangan, negara meminta akuntabilitas masyarakat sipil.

Kaitannya dengan zakat, Dai sepakat bahwa transparansi adalah hal yang penting. Lantaran mengelola dana publik, Dai berpendapat bahwa LAZ seharusnya melaporkan pertanggungjawaban kepada khalayak. Dengan adanya laporan ini, masyarakat khususnya muzakki tentu akan merasa mantap dan aman dengan dana yang sudah ia setorkan.

*Kedua*, negara merasa tidak memiliki kendali terhadap masyarakat sipil tersebut. Negara merasa bahwa LAZ selama ini jalan sendiri-sendiri dengan seluruh program dan kegiatannya. *Ketiga*, negara merasa berhak tahu apa yang dilakukan masyarakat sipil dalam pengelolaan zakat, sejauh mana pengumpulan dan penyalurannya, lantaran kegiatan tersebut diselenggarakan di wilayah yang dikuasai oleh negara.

*Keempat*, negara merasa perlu untuk mengontrol hal-hal yang bisa dijadikan sebagai gerakan bersama ketika ada persinggungan kepentingan. Ketika masyarakat sipil dalam memiliki tujuan yang sama dengan negara dalam pengelolaan zakat, negara merasa perlu untuk turut mengakomodir dan mengatur segenap potensi yang ada di antara masyarakat sipil, baik itu LAZ, atau pun perseorangan.

*Kelima*, negara merasa berkewajiban untuk menciptakan tata tertib (*order*) bermasyarakat, tertib administrasi, dan tertib hukum. Karena kebanyakan LAZ yang sudah berjalan lemah dalam hal administrasi. Ketertiban dan stabilitas ini penting bagi negara agar ia bisa tetap lestari, sekaligus menciptakan iklim agar tujuan-tujuan bersama bisa lebih mudah tercapai. Lantaran banyaknya lembaga yang turut mengelola zakat, tentu akan jadi masalah ketika terjadi konflik di antara para pengelola tersebut.

*Keenam*, karena zakat memiliki potensi untuk dimanfaatkan untuk kepentingan-kepentingan sempit, maka negara perlu mengurus zakat. Jika

---

<sup>26</sup> Lihat argumentasi Mahkamah Konstitusi dalam Putusan No 86/PUU-X/2012.

tidak, maka akan terjadi kekacauan ketika kepentingan sempit ini mendapatkan dukungan finansial, sementara ia berseberangan dan bahkan bertabrakan dengan kepentingan bersama. Karena patut diduga ada sementara LAZ yang memanfaatkan dana zakat untuk kepentingan parpol. Hukum sendiri tidak mudah menjangkau lantaran hal tersebut terkadang berlindung di balik doktrin agama.

Oleh karena itu, *ketujuh*, negara berkewajiban menjamin dan memastikan bahwa nilai-nilai dan tujuan-tujuan bersama bisa tercapai, maka segala hal yang terkait hajat hidup orang banyak harus ia kelola. Terhadap tujuh poin ini Dai menerima dan memahami kewenangan negara dalam pengelolaan zakat.

##### 5. LAZIS Muhammadiyah Tak Risau dengan UUPZ 23/2011

Dai mengatakan bahwa ia pernah mengirimkan artikel di *Suara Muhammadiyah* tentang UUPZ 23/2011. Dalam tulisan tersebut Dai menuliskan bahwa ada indikasi ketidakadilan dalam UU *a quo*. Hal tersebut berkaitan dengan BAZNAS yang datang terakhir tetapi terkesan mengambil alih kewenangan pengelolaan zakat. Selain itu, UUPZ *a quo* menyiratkan adanya sentralisasi pengelolaan zakat di tangan negara cq BAZNAS. Namun menurut Dai hal tersebut ada sisi positifnya juga terutama terkait dengan tegaknya ketertiban.

Secara lebih khusus, seperti yang sekilas disinggung di muka LAZIS Muhammadiyah tidak risau dengan hadirnya UUPZ 23/2011. "*Kita sih sudah at home lah. Sudah nyaman*", kata Dai Iskandar. Hal ini memang beralasan karena LAZIS sudah mengantongi syarat utama untuk mendapatkan izin dari Menteri Agama untuk menjadi amil zakat, yakni ia sudah berbentuk atau berada di bawah lindungan ormas Islam yang menjalankan peran dalam bidang pendidikan dan dakwah Islam.

Dai melihat bahwa pembuat UUPZ 23/2011 sudah mempertimbangkan masak-masak terhadap klausul ini. Secara prinsipil, pembuat hukum sudah membuat peraturan dengan mempertimbangkan acuan tanggung jawab, akuntabilitas, dan kredibilitas. Spirit yang menjiwai munculnya syarat ormas ini adalah agar tidak ada penyimpangan, agar terwujud ketertiban dan keteraturan yang lebih baik. Mengapa demikian? Karena zakat adalah hal yang sangat erat dengan Islam dan fungsi-fungsi sosial, dakwah, dan pendidikan. Dan ormas Islam adalah aktor yang selama ini sudah menjalankan fungsi-fungsi tersebut sejak ia didirikan puluhan bahkan seratusan tahun lalu.

Selain itu, pembahasan uji materi UUPZ 23/2011 yang dekat dengan pengesahan UU Ormas membuat Dai merasa curiga. Jangan-jangan ada hubungan di antara keduanya. Dai melihat adanya aksi radikalisme dan semangat berpikir dalam Islam garis keras. Jika mereka bisa mengumpulkan



dana melalui zakat, tentu hal ini akan bisa berbahaya. Sebab itulah, pengelolaan zakat diserahkan kepada pihak yang sudah puluhan tahun bekerja di bidang dakwah secara santun, harmonis dan tidak memiliki ideologi radikal, dialah ormas Islam.

Terkait adanya keberatan di kalangan LAZ non-ormas, Dai bisa memahami hal tersebut. "Teman-teman FOZ melihat ini sebagai tidak adil.", katanya. Memang biasanya masyarakat sipil mengorganisasi diri lalu menjalankan fungsinya sebagai amil zakat. Baru kemudian ia melengkapi segala persyaratan yang diminta. Maka yang harus dilakukan adalah berupaya memenuhi syarat-syaratnya dan tidak perlu bereaksi terlalu keras. "Padahal, ormas itu 'kan sederhana. Menurut UU yang baru, dua atau tiga orang berkumpul bisa menjadi ormas.", kata Dai.<sup>27</sup> Mereka hanya belum terbiasa saja. Dai menambahkan, "seperti main *game*, nanti juga ketemu jalannya sambil jalan."<sup>28</sup>

Di sisi lain, syarat ormas ini memunculkan tuduhan dari LAZ non-ormas bahwa ormas bermain di balik UUPZ 23/2011 ini. Menanggapi hal ini, Dai menyatakan bahwa mungkin saja ada yang bermain, tetapi Muhammadiyah tidak berkepentingan lebih lanjut dalam konteks ini. "Urusan di dalam Muhammadiyah saja sudah berat, Mas.", kata Dai menegaskan. Baginya, wajar saja setiap lembaga atau person yang sudah berjalan dalam mengelola zakat berkepentingan dengan apa yang sudah mereka lakukan. Misalnya PKPU dan RZ yang menitipkan suara dan kepentingannya ke PKS dalam proses legislasi UUPZ 23/2011.

Akan tetapi yang perlu dicermati adalah bahwa negara pada akhirnya menjadi aktor utama dalam pengelolaan zakat. Kehadiran LAZ, termasuk LAZIS Muhammadiyah dalam pengelolaan zakat hukumnya *fardhu kifayah*, hanya pendukung atau *pen-support*. Dai juga menggarisbawahi bahwa semangat yang harus dikembangkan adalah semangat bekerja sama, bukan saling berkompetisi, baik di antara LAZ ormas dan LAZ non-ormas, atau dengan negara. Lagi-lagi Dai menyatakan akan sangat senang jika negara bersedia *all-out* dalam hal ini sehingga tanggung jawab LAZ menjadi lebih ringan.

## Kesimpulan

Baik LAZIS NU maupun LAZIS Muhammadiyah secara resmi tidak merisaukan kehadiran UUPZ 23/2011. Secara eksplisit maupun implisit, kedua amil di kedua LAZIS tersebut mengekspresikan keberterimaan yang bernada netral bahkan cenderung positif. Jika dilacak lebih jauh, hal ini karena dalam UUPZ 23/2011, posisi keduanya cukup aman, bahkan cenderung diuntungkan. Jika UUPZ 23/2011 (sebelum *judicial review*) dengan pasal terkait syarat ormas ini

<sup>27</sup> Wawancara dengan Dai Iskandar 22 April 2014.

<sup>28</sup> Wawancara dengan Dai Iskandar 19 April 2014.

benar-benar diberlakukan, maka hanya akan ada tiga pemain OPZ, yakni BAZNAS, LAZIS NU dan LAZIS Muhammadiyah.

Meski demikian, kedua LAZIS memaklumi bahwa UUPZ 23/2011 membuat LAZ lain khawatir namun keduanya seolah-olah tidak begitu peduli dengan UUPZ 23/2011. LAZIS NU menyatakan bahwa UUPZ 23/2011 merupakan upaya negara dalam melindungi masyarakat sipil, muzakki, dan mustahik. Sedangkan LAZIS Muhammadiyah lebih memilih untuk mengurus perkara internal LAZIS ketimbang dunia politik praktis dalam dunia zakat karena PR-nya masih sangat banyak.

### Penutup

Demikian tulisan sederhana ini penulis sajikan. Masih ada banyak hal yang terlewat, dan tentunya masih sangat layak untuk dikaji lebih lanjut. Misalnya dengan memindah lokus kajian di Kota Metro, Lampung. Bisa juga dengan memperluas konteks hingga diberlakukannya PP No 14 tahun 2014 tentang Pengelolaan Zakat yang merupakan Peraturan Turunan dari UUPZ 23/2011. Semoga bermanfaat.

### Referensi

- Dahlan, Abdul Aziz dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 1, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve).
- Fauzia, Amelia, *Faith and The State, a History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. (Leiden: Brill, 2013).
- at-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Ghalib al-Amali Abu Ja'far, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, juz 14, (ttt: Muassasah ar-Risalah, 2000).
- <http://m.inilah.com/read/detail/1922634/mahasiswa-minta-undang-undang-zakat-dibatalkan>, "Mahasiswa Minta Undang-undang Zakat Dibatalkan", diakses 8 Agustus 2017 pukul 10.40 WIB
- <http://www.lazismu.org/latarbelakang/> "Latar Belakang LAZIS Muhammadiyah" diakses pada 1 Agustus 2017 pukul 13.00 WIB.
- <http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/news/2012/08/16/127305/Mematikan-Pegiat-UU-Zakat-Digugat-ke-MK>, "Mematikan Pegiat, UU Zakat Digugat ke MK", diakses 1 Agustus 2016 pukul 12.00 WIB.
- Nasrudin, M., "Keberterimaan Amil Zakat di DI Yogyakarta atas hegemoni negara dalam Pengelolaan Zakat melalui UUPZ 23/2011" (Yogyakarta: Magister Ilmu Hukum UII, 2015).
- Nasrudin, M., "Perebutan Wacana Tafsir QS at-Taubah 103 tentang Peran Sentral Negara dalam Pengelolaan Zakat" *An-Nur Jurnal Studi Islam*, Vol. 07 No 02 Tahun 2016.
- Nasrudin, M., "Perang Wacana dalam UU Zakat", *Justisia: Jurnal Studi Islam dan Kebudayaan* Vol 40, 2013.
- Profil LAZIS NU bisa dilihat di <http://www.lazisnu.or.id/profile/detail/2/legalitas-lembaga.html>. Diakses ulang pada 4 Januari 2015 pukul 23.32 WIB.

Kurniawan, Puji, "Legislasi Undang-Undang Zakat". *Jurnal Al-Risalah* volume 13 Nomor 1 Mei 2013. hlm. 115.

Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 86/PUU-X/2012.<sup>1</sup>  
<http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-50-det-sejarah.html>  
 "Sejarah Muhammadiyah", diakses pada 1 Agustus 2017 pukul 12.10 WIB.

Ridwan, Nur Khalik, "Muktamar NU 1936 dan Makna Indonesia sebagai Darul Islam" <http://www.nu.or.id/post/read/73164/muktamar-nu-1936-dan-makna-indonesia-sebagai-darul-islam>, diakses pada 1 Agustus 2017 pukul 12.00 WIB.

Van Bruinessen, Martin. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. PT LKiS Pelangi Aksara, 1994.

Wizârah al-Awqâf wa as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, *Al-Mawsû'ah al-Fiqhiyyah*. juz 23 dan 8. Kuwait: Wizârah al-Awqâf wa as-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 2012., juz 8.

### **Wawancara**

Dai Iskandar, 19 April 2014 di bilangan Veteran Yogyakarta.

Dai Iskandar, 22 April 2014 di KUA Wirobrajan, di bilangan Kuncen, Yogyakarta.

Syahroini Djamil, 1 Juni 2014 di bilangan Kasongan, Bantul, Yogyakarta.

# Keadilan Hukum Bagi Anak dalam Bingkai Perundang-undangan di Indonesia

Siti Nurjanah<sup>1</sup>  
nurjannahimkan@gmail.com

## Abstract

*Justice is definitely the dream of every Indonesian human being. Law as a rule intended for human life must also be used in order to reach a justice. Children are the mandate of the Creator who has the same position with other creatures and even must get special attention from the government in its formation to realize the super man who can be the light of the future and quality. Therefore, when talking about justice for children, it cannot be separated from the condition of the children personally (whether the child is independent or the child is involved with the law) and cannot be separated from justice in the perspective of positive law and Islamic law. The issue of legal justice for children in Indonesian law, as set forth in Act Number 35 Year 2014 on the Amendment of Act Number 23 Year 2002 on Child Protection, is clarified by the amendment to article 59 that the Government, the Regional Government, and other State Institutions shall be responsible and liable to provide special protection to the child in any circumstance that causes the child's physical or psychic condition to be threatened. Human rights also speak in relation to the rights of children, but the obligations and responsibilities of parents, families, communities, governments and countries to provide protection to children and still require child protection legislation as the juridical basis for carrying out obligations and responsibilities. The agency or institution designated and trusted in providing protection for children is the Commission for Child Protection. The Commission has a special duty to pay attention to various issues related to the rights of the child.*

**Keywords:** Justice Law, Child, and Act

## Pendahuluan

Keadilan menjadi dambaan setiap manusia Indonesia. Hukum sebagai aturan yang diperuntukkan bagi kehidupan manusia harus juga dapat dipakai dalam rangka menggapai suatu keadilan. Pengadilan adalah lambang suatu keadilan sudah semestinya menjadi tempat menjalankan keadilan berdasarkan hukum yang berlaku. Namun yang banyak terjadi adalah dibuatnya hukum oleh pembuatnya yang justru menjadikan hakim terjebak dalam kerangka fikir berdasarkan rancangan hukum tersebut sehingga hanya mampu menciptakan keadilan dalam pelaksanaan hukum dan bukan keadilan secara substantif.<sup>2</sup>

Perkembangan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat harus menjadi prioritas legislator dalam melakukan konstruksi hukum yang tertuang dalam peraturan perundang-undangan. Antara hukum, masyarakat, keadilan, dan hakim merupakan unsur penting dalam mengatur kehidupan bersama. Kenyataannya, hukum masih sering bersifat kaku dan yang dianggap sebuah

---

<sup>1</sup> Penulis adalah Dosen di IAIN Metro, disajikan dalam rangka pelaksanaan Seminar Internasional Program Pasca Sarjana IAIN Metro, tanggal 12 Agustus 2017

<sup>2</sup> H. Soedarmadji, *Kebijakan Hukum Pidana terhadap Tindak Pidana Pencemaran Air yang Disebabkan oleh Limbah Cair dari Industri*. Disertasi, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Brawijaya, 2009, hlm. 5.

kepastian belaka, sementara secara normatif melalui penjabaran dari rasa keadilan dan kemanfaatan belum banyak tersenutuh secara detail.

Anak adalah amanah dari Sang Maha Pencipta yang memiliki posisi sama dengan makhluk lainnya dan bahkan wajib mendapatkan perhatian khusus dari pemerintah dalam pembinaannya untuk mewujudkan manusia super yang dapat menjadi pencerah masa depan dan berkualitas. Karenanya setiap yang patut dijunjung tinggi. Sebagai salah satu bibit unggul dan sebagai pemuda harapan bangsa yang akan membawa perubahan masa depan, maka sudah selayaknya anak-anak tersebut harus mendapatkan hak-haknya tanpa harus meminta.

Di Indonesia anak adalah cerminan masa depan dalam memperjuangkan kemajuan bangsa. Kemudian dipelajari oleh masyarakat Internasional untuk memikirkan dengan seksama atas lahirnya sebuah konvensi yang sangat menekankan bahwa posisi anak sebagai manusia yang harus mendapatkan segala macam perlindungan atas hak-hak yang dimilikinya.

Tanggungjawab terkait permasalahan anak menjadi tugas bersama, dalam lingkungan keluarga, masyarakat dan negara. Pelaksanaan perlindungan terhadap anak harus dilakukan sejak dini yaitu sejak anak masih dalam kandungan sampai anak berumur 18 (delapan belas) tahun.<sup>3</sup> Menilik konsepsi

---

<sup>3</sup> Mengenai batasan penyebutan anak dan orang dewasa, Apong Herlina, memberikan pengertian anak dalam bidang hukum berkaitan erat dengan kedewasaan, dimana hukum menetapkan seseorang yang masih digolongkan sebagai anak. Tolok ukur tersebut antara lain:

a. Kitab Undang-undang Hukum Perdata Pasal 330 yang berbunyi:

Ayat (1) : memuat batas antara belum dewasa dengan telah dewasa yaitu 21 (dua puluh satu) tahun, kecuali: anak itu sudah kawin sebelum berumur 21 (dua puluh satu) tahun dan pendewasaan.

Ayat (2) : menyebutkan bahwa pembubaran perkawinan yang terjadi pada seseorang sebelum berusia 21 (dua puluh satu) tahun, tidak mempunyai pengaruh terhadap status kedewasaannya.

Ayat (3) : menyebutkan bahwa seorang yang belum dewasa yang tidak berada dibawah kekuasaan orang tua akan berada di bawah perwalian.

Pasal tersebut diatas hanya berlaku bagi warga negara Indonesia keturunan timur asing.

b. Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

Dalam undang-undang ini tidak diatur secara jelas mengenai ukuran seorang anak namun hal tersebut tercantum secara tersirat dalam Pasal 6 ayat (2) dimana ketentuan perkawinan bagi seorang yang belum mencapai usia 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapatkan izin kedua orang tua. Hal tersebut juga diperkuat dalam Pasal 7 ayat (1) yang memuat batas usia untuk menikah bagi laki-laki 19 (sembilan belas) tahun dan perempuan 16 (enam belas) tahun. Sedangkan menurut Pasal 47 ayat (1), anak yang belum mencapai usia 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melakukan perkawinan ada di bawah kekuasaan orang tuanya selama mereka tidak dicabut kekuasaan orang tuanya.

c. Yurisprudensi Mahkamah Agung

Dalam yurisprudensi batas tetap kedewasaan tidak seragam. Hal tersebut dapat dilihat dalam Putusan Mahkamah Agung Nomor 53 K/Sip/1952 tanggal 1 Juni 1955, di Bali 15 (lima belas) tahun dianggap telah dewasa. Lain halnya dengan Putusan Mahkamah Agung Nomor 601 K/Sip/1976 tanggal 18 November 1976, umur 20 (dua puluh) tahun telah dewasa untuk perkara yang terjadi di daerah Jakarta.

d. Hukum Kebiasaan (Hukum Adat dan Hukum Islam)

Dalam hukum adat tidak ada ketentuan batas kedewasaan seseorang. Kedewasaan seseorang dilihat dari ciri tertentu yang nyata, seperti dapat bekerja sendiri (mandiri), cakap untuk

perlindungan anak yang komprehensif, maka sudah selayaknya undang-undang tentang perlindungan terhadap anak harus menjadikan kewajiban sebagai kalimat pertanggungjawaban terhadap keberlangsungan kehidupan anak, dan perkembangan serta menghargai pendapat anak. Karenanya, maka diperlukan suatu sistem perlindungan anak yang efektif dengan mensyaratkan adanya rancangbangun komponen-komponen yang saling terkait.<sup>4</sup> Lembaga perlindungan anak, lembaga keagamaan, lembaga swadaya masyarakat, organisasi kemasyarakatan, organisasi sosial, dunia usaha, media massa atau lembaga pendidikan yang ada di tengah-tengah masyarakat memiliki peran penting dalam melakukan pembinaan, pengembangan dan perlindungan terhadap anak.

Komponen-komponen di atas saling berkaitpaut, saling mengisi dan bahu membahu mengemban tugas serta tanggung jawab untuk melindungi anak-anak. Karena kadar kualitas pemeliharaan dan pembinaan serta perlindungan anak memiliki relevansi dalam menentukan arah dan perkembangan suatu bangsa. Maka anak sebagai bagian dari mahluk sosial memiliki hak hidup dan merdeka serta mendapatkan perlindungan baik dari orang tua, keluarga, masyarakat, bangsa dan negara.<sup>5</sup> Melihat betapa pentingnya pemenuhan hak dan perlindungan terhadap anak, maka diperlukan sebuah sinergitas dari setiap komponen yang menyelenggarakan upaya-upaya mengedepankan hak-hak anak, baik dari aspek aturan, pendidikan, pengawasan, dan kebijakan, sehingga pelaksanaan secara berkelanjutan untuk mengedepankan hak-hak anak dan perlindungan anak dapat diwujudkan dan diselenggarakan dengan baik. Program tersebut akan terselenggara dengan baik, apabila ada *political will* dari pemerintah, partisipasi aktif dari masyarakat serta peran kritis dan konstruktif dari Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) untuk mewujudkan hak anak karena adanya upaya desentralisasi dan otonomi daerah.<sup>6</sup>

Dengan merujuk pada Pasal 1 ayat (1) Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, maka orang tua wajib melindungi anak-anak

---

melakukan apa yang disyaratkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bertanggung jawab serta dapat mengurus harta kekayaannya sendiri. Tidak berbeda dengan hukum adat, hukum Islam menentukan batas kedewasaan tidak dengan usia melainkan tanda-tanda perubahan badaniah seseorang. lebih lengkap lihat Apong Herlina, et al., *Perlindungan Anak Berdasarkan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak*, (Jakarta: UNICEF, 2003), h. 17

<sup>4</sup> Komponen-komponen ini meliputi sistem kesejahteraan sosial bagi anak-anak dan keluarga, sistem peradilan yang sesuai dengan standar internasional, dan mekanisme untuk mendorong perilaku yang tepat dalam masyarakat. Selain itu, juga diperlukan kerangka hukum dan kebijakan yang mendukung serta sistem data dan informasi untuk perlindungan anak. Di tingkat masyarakat, berbagai komponen tersebut harus disatukan dalam rangkaian kesatuan pelayanan perlindungan anak yang mendorong kesejahteraan dan perlindungan anak dan meningkatkan kapasitas keluarga untuk memenuhi tanggung jawab mereka. Lihat UNICEF Indonesia, "Ringkasan Kajian Perlindungan Anak Berbasis Pendekatan Sistem", jakarta@unicef.org atau [www.unicef.or.id](http://www.unicef.or.id)

<sup>5</sup> R. Abdussalam, *Hukum Perlindungan Anak*, (Bandung: Alumni, 1998); h. 1

<sup>6</sup> Siti Muzdah Mulia, *Muslimah Reformasi: Perempuan Pembaharu Keagamaan*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005), h. 436



mereka sejak dalam kandungan.<sup>7</sup> Orang tua yang tidak bertanggung jawab atas kelangsungan hidup anaknya, maka ia akan berhadapan dengan proses hukum karena telah berupaya untuk merampas hak hidup anak (baca; menggugurkan) tanpa alasan dan sebab-sebab tertentu. Anak adalah harapan orang tua yang akan melanjutkan estafet perjuangan bangsa serta agama, mestinya anak harus dipersiapkan sejak dini agar menjadi manusia tangguh, cerdas dan mandiri. Oleh sebab itu, anak dalam menghadapi masa depannya harus memiliki rasa yang nyaman dan bahagia berada dalam dekapan keluarganya.<sup>8</sup>

Oleh karena itu ketika berbicara tentang keadilan bagi setiap anak, tidak dapat terlepas dari kondisi anak tersebut secara personal (apakah anak yang hidup merdeka atau anak yang terlibat dengan hukum) dan tidak dapat lepas dari keadilan dalam perspektif hukum positif dan hukum Islam.

Persoalan keadilan hukum bagi anak yang bebas / merdeka (tidak terlibat dengan permasalahan hukum) dan keadilan hukum bagi anak yang terlibat masalah hukum di Indonesia sangat penting untuk dikaji lebih dalam sehingga mendapatkan titik temu yang dapat dipahami secara Bersama.

### **Keadilan Hukum bagi Anak Dalam Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Peradilan Terhadap Anak**

Secara hukum, anak juga memiliki “keistimewaan tersendiri”. Anak dapat dikatakan sebagai objek sekaligus subjek utama dalam suatu proses mewujudkan aturan yang diberlakukan kepada anak. Perlindungan yang berlandaskan hukum tersebut sebagai dasar yang kuat untuk melindungi keberadaan dan hak-hak anak.<sup>9</sup> Perlindungan hukum sangat dibutuhkan oleh masyarakat, karena dapat dijadikan sebagai gambaran berjalannya fungsi hukum untuk merealisasikan arah yang menjadi fokus suatu hukum, yakni keadilan, kepastian dan kemanfaatan hukum. Perlindungan hukum mestinya diaplikasikan tanpa pandang bulu, siapapun berhak untuk mendapatkannya.

Perlindungan yang diberikan kepada subyek hukum berdasarkan aturan hukum merupakan perlindungan hukum, baik itu yang bersifat preventif maupun bersifat represif, baik tertulis maupun tidak tertulis dalam rangka menegakkan aturan hukum. Secara hakekat setiap orang berhak mendapatkan perlindungan dari hukum dan hampir setiap orang yang berhubungan dengan hukum harus mendapat perlindungan dari hukum. Oleh karena itu,

---

<sup>7</sup> Adapun batas pengertian anak mencakup anak dalam kandungan. Sebab anak yang masih dalam kandungan dianggap telah lahir apabila kepentingan anak memerlukan untuk itu, sebaliknya dianggap tidak pernah ada apabila anak meninggal pada waktu dilahirkan. Lebih lengkap lihat Apong Herlina, et al., *Perlindungan Anak Berdasarkan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak*, (Jakarta: UNICEF, 2003), h. 7.

<sup>8</sup> Bagong Suyanto, “Eksplorasi dan Perdagangan Seks Anak Perempuan”, *Jurnal Perempuan Indonesia*, edisi 29, tahun 2002, h. 45.

<sup>9</sup> Maulana Hasan Wadong, *Advokasi dan Hukum Perlindungan Anak*, (Jakarta: Grasindo, 2000), h. 5.

perlindungan hukum bermacam-macam melihat substansi hukumnya. Sebagai wujud pemberian pengayoman terhadap hak asasi manusia (HAM) yang telah dirugikan oleh orang lain kemudian perlindungan diberikan kepada masyarakat dengan harapan dapat menikmati semua hak-hak yang diberikan oleh hukum.<sup>10</sup>

Di Negara Indonesia perlindungan hukm terhadap anak merupakan fenomena tersendiri dan cukup menyita perhatian dari berbagai kalangan, yaitu munculnya beragam kasus dan kejadian yang melibatkan anak-anak. Sehingga posisi dan kondisi anak-anak yang sangat memilukan dan mengkhawatirkan. Seyogjanya, anak dipelihara, dibina dan dilindungi, bukan malah dijadikan sebagai objek perbuatan-perbuatan tak terpuji dan tercela. Praktik-praktik demikian, menurut Abdurrahman Wahid sebagaimana dikutip Ahmad Muzakki, sama halnya dengan mengesampingkan perasaan saling memiliki (*sense of belonging*) dalam kehidupan secara kemanusiaan *ukhuwah basyariah*.<sup>11</sup>

Dewasa ini, kekerasan terhadap anak semakin tidak asing lagi. Anak-anak masih diperlakukan sebagai obyek kekerasan yang dilakukan oleh orang dewasa, dan bahkan oleh aparat, padahal aparat ini seharusnya bertanggung jawab terhadap perlindungan anak. Mereka menjadi bagian dari wajah buruknya upaya penegakkan hak asasi manusia di Indonesia, tidak terkecuali terhadap hak-hak anak.

Penjelasan Undang-undang Nomor 23 tahun 2002 menyebutkan, bahwa anak adalah amanah sekaligus karunia Tuhan Yang Maha Esa, yang senantiasa harus kita jaga karena dalam dirinya melekat harkat, martabat dan hak-hak sebagai manusia yang harus dijunjung tinggi. Hak asasi anak merupakan bagian dari hak asasi manusia yang termuat dalam Undang-Undang Dasar 1945 dan Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Hak-Hak Anak. Dalam hal kehidupan berbangsa dan bernegara, anak adalah masa depan bangsa dan generasi penerus cita-cita bangsa, maka setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, dapat tumbuh dan berkembang, lalu dapat berpartisipasi serta berhak atas perlindungan dari tindak kekerasan dan diskriminasi serta hak sipil dan kebebasan.

Persoalan keadilan hukum bagi anak dalam perundang-undangan di Indonesia, sebagaimana termaktub dalam Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, diperjelas antara lain dengan adanya perubahan pada pasal 59 bahwa Pemerintah, Pemerintah Daerah, dan lembaga Negara lainnya berkewajiban dan bertanggung jawab untuk memberikan perlindungan khusus kepada anak, yakni ketika anak dalam situasi darurat, anak yang berhadapan dengan hukum, anak dari kelompok minoritas dan terisolasi, anak yang dieksploitasi secara ekonomi dan/atau seksual, anak yang menjadi korban

---

<sup>10</sup> Satjipto Raharjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2000), h. 53

<sup>11</sup> Ahmad Muzakki, *Gus Dur: Pembaharu Pendidikan Humanis Islam Indonesia Abad 21*, (Yogyakarta: Idea Press, 2013), h. 19

penyalahgunaan narkoba, alkohol, psikotropika, dan atau zat aditif lainnya; anak yang menjadi korban pornografi; anak dengan HIV/AIDS; anak korban penculikan, penjualan, dan/atau perdagangan; anak korban kekerasan fisik dan/atau psikis; anak korban kejahatan seksual; anak korban jaringan terorisme; anak penyandang Disabilitas; anak korban perlakuan salah dan penelantaran; anak dengan perilaku sosial menyimpang dan anak yang menjadi korban stigmatisasi dari pelabelan terkait dengan kondisi orang tuanya.<sup>12</sup>

Hak Asasi Manusia telah mencantumkan tentang hak anak, namun kewajiban dan tanggung jawab orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah dan negara untuk memberikan perlindungan terhadap anak masih memerlukan suatu undang-undang mengenai perlindungan anak sebagai landasan yuridis untuk melaksanakan kewajiban dan tanggung jawab tersebut. Oleh karena itu, perlindungan anak dalam segala aspeknya merupakan kegiatan dalam rangka memajukan kehidupan berbangsa dan bernegara. Selanjutnya, badan atau institusi yang ditunjuk dan dipercaya dalam memberikan perlindungan terhadap anak adalah Komisi Perlindungan Anak. Komisi ini bertugas secara khusus dalam memerhatikan berbagai hal yang berhubungan dengan hak-hak anak.

### **Kajian Terhadap Kedudukan Hukum Yang Berlaku Di Indonesia Tentang Keadilan Hukum Bagi Anak**

Keadilan hukum bagi anak sebagaimana dibahas oleh Wagianto<sup>13</sup> yang juga berbicara tentang kedudukan hukum bagi anak terkait dengan upaya perlindungan anak dari hasil perkawinan mut'ah dan sirri yaitu dengan dilaksanakannya program isbat nikah atau pencatatan kembali pernikahan sesuai dengan prosedur yang telah ditetapkan dalam peraturan yang berlaku. Selanjutnya adalah melalui tajdid al-nikah yaitu dilakukannya pembaharuan nikah sesuai dengan prosedur hukum yang berlaku, dalam rangka memberikan kepastian dan keadilan hukum di masyarakat. Selanjutnya, agar tercapai upaya perlindungan anak tidak terlepas dari campur tangan Pemerintah dan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), aparat penegak hukum, kearifan lokal/atau hukum adat pada masyarakat setempat serta para praktisi dan pemerhati masalah anak demi terlaksananya tujuan perlindungan anak di Indonesia.

Selanjutnya, dalam penelitian lain juga disebutkan bahwa Perlindungan hukum terhadap anak sebagai saksi dalam memberikan keterangan di pengadilan ditujukan kepada anak yang menjadi sasaran penanganan langsung, anak dilindungi dari berbagai macam ancaman, baik ancaman dari luar maupun dari dalam dirinya, mendidik, membina, mendampingi, dicegah terjadinya anak kelaparan dan diusahakan kesehatannya, disediakan sarana pengembangan diri

<sup>12</sup> Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, h. 17-18

<sup>13</sup> Wagianto, "Perlindungan Hukum Terhadap Anak Hasil Perkawinan Mut'ah dan Sirri Dalam Perspektif Politik Hukum", Disertasi Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, 2010

untuk kemajuan fisik maupun psikis serta pikirannya, dan sebagainya. Oleh sebab itu, orang tua terlibat dalam usaha-usaha perlindungan anak terhadap berbagai ancaman baik dari luar maupun dari dalam diri anak. Kemudian, dikatakan juga bahwa anak dalam hal memberikan keterangan saksi di pengadilan juga harus diperhatikan hak-haknya, baik itu sebagai korban atau pelaku, dan khususnya sebagai saksi. Adapun hak-hak tersebut adalah: Hak mendapatkan fasilitas untuk menghadiri persidangan sebagai saksi, Hak untuk mendapatkan penjelasan mengenai tata cara persidangan, hak mendapatkan perlindungan terhadap tindakan-tindakan yang justru akan merugikan, mengakibatkan penderitaan mental, fisik, sosial. Lalu hak mendapatkan izin dari sekolah menjadi saksi.<sup>14</sup>

Sementara itu, berkaitan dengan hak-hak anak, dalam penelitian Tian Puspita Sari dikatakan bahwa anak mempunyai kesempatan untuk belajar, dan bermain. Sementara itu dalam Undang-undang Pengadilan Anak hanya menyebutkan bahwa anak yang ditahan tempatnya berpisah dengan orang dewasa. Tetapi dalam Peraturan Pemerintah Nomor 32 Tahun 1999 diatur bahwa anak berhak untuk mengikuti kegiatan pendidikan (belajar) dan pengajaran, karena dari pihak Lapas bekerja sama dengan instansi pemerintahan atau badan-badan yang bekerja di bidang pendidikan, sehingga anak dapat meneruskan pendidikannya. Kemudian, anak diberi kesempatan untuk mendapatkan pelayanan kesehatan, dalam Undang-undang Pengadilan Anak hanya menyebutkan bahwa anak berhak untuk mendapatkan bantuan hukum baik itu untuk perkembangan mental maupun sosialnya. Hal ini sejalan dengan Peraturan Pemerintah Nomor 32 Tahun 1999 bahwa anak berhak mendapatkan pelayanan kesehatan yang baik dan layak,. Sinkronisasi secara horisontal mengenai hak-hak anak sebagai pelaku kejahatan dari berbagai peraturan perundang-undangan yang berpedoman pada Pasal 28 B ayat (2) Undang Undang Dasar 1945, belum maksimal dijabarkan dalam peraturan perundang-undangan ini.<sup>15</sup>

Hukum perlindungan anak sangat esensial dalam menentukan masa depan pembentukan keluarga, masyarakat, bangsa dan negara. Untuk itu hukum perlindungan terhadap anak perlu disusun, disahkan dan diberlakukan secara konkrit baik substansi, struktural maupun kultural diterapkan secara konsisten dan berkelanjutan. Oleh sebab itu, dikatakan Absori<sup>16</sup> dalam sebuah penelitiannya bahwa jika perhatian masyarakat terhadap hak-hak perlindungan terhadap anak sangat luas. Ada upaya dari kalangan pemerintah dan DPR yang senantiasa memberikan masukan ataupun kritik. Kritik dan masukan tersebut

<sup>14</sup> Hedy Adhitiya Putra, "Perlindungan Hukum Terhadap Anak Sebagai Saksi Dalam Memberikan Keterangan di Pengadilan", *Jurnal Ilmiah*, FH Universitas Mataram 2012.

<sup>15</sup> Tian Puspita Sari, "Sinkronisasi Hak-Hak Anak Dalam Hukum Positif Indonesia Kajian Hak Anak Sebagai Pelaku Kejahatan", *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 14, No. 2, September 2011, h. 347 - 366

<sup>16</sup> Absori, "Perlindungan Hukum Hak-Hak Anak dan Implementasinya di Indonesia pada Era Otonomi Daerah", dalam *Jurnal Jurisprudence*, Vol. 2, No. 1, Maret 2005, h. 78 - 88

bernilai positif dalam rangka perbaikan dan kesempurnaan UU Perlindungan Anak. Hal ini didasari pada tekad mereka untuk dapat menjadikan UU perlindungan pada tahun 2002 agar berbagai persoalan yang menyangkut perlindungan hukum terhadap anak di Indonesia dapat diatasi dengan segera. Adanya UU Perlindungan Anak, sebagai upaya untuk terwujudnya instrumen hukum yang berfungsi sebagai sarana perlindungan hukum terhadap anak di Indonesia.

Lebih lanjut dikemukakan oleh Absori bahwa format ke depan yang terkait dengan fungsi Undang-undang sebagai instrumen *social engenering* akan segera dapat dilakukan. Harapannya tidak hanya sebatas berhenti pada pembentukan sebuah produk undang-undang, tetapi yang lebih penting lagi adalah berupaya agar undang-undang bisa dijalankan secara kongkrit oleh seluruh komponen masyarakat, baik pemerintah, LSM, Ormas dan lembaga lain yang mempunyai selalu konsen terhadap perlindungan hak-hak anak. Jika pemerintah dianggap belum mampu untuk melaksanakan ketentuan perlindungan hak anak, maka peran masyarakat sangat penting untuk turut berpartisipasi, yakni para pihak yang mempunyai kepedulian masa depan anak, baik organisasi keagamaan, yayasan atau LSM. Namun upaya yang dilakukan selama ini belum maksimal, rata-rata baru terbatas program yang sifat sektoral dan belum menyentuh hal yang mendasar yang berkaitan dengan perlindungan hak anak.

Selanjutnya, ada penelitian lain yang dilakukan oleh Imran Siswandi<sup>17</sup> yang lebih menitikberatkan pada perlindungan anak dalam perspektif Hukum Islam dan HAM. Dikatakan olehnya bahwa, dalam Hukum Islam dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 tahun 2002, tindakan kekerasan terhadap anak dalam rumah tangga sangat dilarang. Karena itu adalah sebuah pelanggaran terhadap hak anak, dan tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan dan ajaran agama.

Kedua peneliti di atas, pada dasarnya sama-sama membidik perlindungan terhadap hak-hak anak. Namun, pandangan Absori lebih terfokus tataran aplikatif pada Undang-undang Perlindungan Anak tahun 2002 yang belum kongkrit, sehingga perlu mendapatkan perhatian dari semua elemen atau komponen masyarakat yang ada untuk mendorong terwujudnya penerapan undang-undang tersebut di tengah-tengah masyarakat. Agak berbeda dengan Absori. Imran Siswandi lebih berpandangan normative, bahwa antara hukum Islam dan HAM melarang adanya pelanggaran terhadap hak-hak anak, sehingga harus dilindungi keberadaannya.

Selanjutnya, pembahasan mengenai perubahan hukum erat kaitannya dengan sistem hukum itu sendiri, oleh karenanya menjadi bagian penting dalam penelitian ini untuk membahas sistem hukum di dunia antara Anglo Saxon dan

---

<sup>17</sup> Imran Siswadi, "Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM", dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Vol. XI, No. 2, Sept - Jan 2011, h. 225-239

Eropa Continental. Adapun yang menjadi bahan kajian diantaranya adalah buku Allan C. Hutchinson dengan karyanya, *"Evolution and The Common Law"*, William Twining dengan bukunya *"General Jurisprudence Understanding Law from The Global Perspective"*, serta W.J. Waluchow dengan judul bukunya *"Inclusive Legal Positivism"*.

Sementara itu, berkaitan dengan penelitian terhadap adanya perubahan dalam hukum Islam telah dibahas dalam berbagai penelitian; diantaranya Wael Hallaq dalam *"The Origin and Evolution of Islamic Law"*, Yasin Dutton dengan bukunya *"The Origin of Islamic Law The Quran"*. Referensi ini membahas mengenai adanya perubahan dalam hukum Islam secara menyeluruh.

Di sisi lain terdapat pembahasan mengenai perubahan dalam konteks hukum keIndonesiaan, yaitu Euis Nurlaelawati dalam disertasinya *Modernation, Tradition and Identity, The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesian Religious Court*. Demikian halnya dengan Ahmad Rofiq dalam *"Hukum Islam di Indonesia"*. Dalam buku ini Ahmad Rofiq menjelaskan Kompilasi Hukum Islam secara keseluruhan, pasal demi pasal dengan menyertakan penjelasan dari sudut fiqhnya baik pendapat para ulama maupun dalil-dalil yang menjadi pegangannya. Selanjutnya Abd. Shomad mengatakan berkenaan dengan hukum Islam dengan judul *Hukum Islam, Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*. Diungkapkan bahwa, beberapa hukum Islam yang sudah menjadi bagian hukum nasional berkenaan dengan hukum keluarga, wakaf dan hukum ekonomi Syari'ah.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, dapat dipahami bahwa hukum perundang-undangan yang berlaku di Indonesia pada dasarnya sudah sangat memperhatikan kebutuhan anak harus dilindungi hak-haknya sebagai warga negara Indonesia. Anak adalah generasi penerus bangsa yang harus diperhatikan secara serius. Majunya suatu bangsa sangat bergantung pada kesiapan mental dan daya fikir generasi mudanya. Keberadaan anak tidak boleh diabaikan, apalagi diremehkan Karena dianggap sebagai anak kecil yang seakan tidak memberikan kontribusi baik kepada keluarga ataupun kepada negara.

Adapun dalam pengimplementasian Undang-Undang tetap harus memperhatikan kondisi lingkungan dimana hukum itu diterapkan. Sehingga hukum tidak bersifat kaku, tidak menerima perubahan, sementara zaman terus berubah. Oleh sebab itu, penetapan hukum pun harus memperhatikan kebutuhan warga negara. Sampai saat ini sudah sangat banyak sekali peristiwa hukum yang bersinggungan dengan persoalan anak. Dengan demikian, persoalan keadilan terhadap anak sudah sangat urgen untuk ditanggulangi bersama baik oleh keluarga, masyarakat maupun negara.

### Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan tersebut di atas, dapat dipahami bahwa persoalan keadilan hukum bagi anak dalam perundang-undangan di Indonesia, sebagaimana termaktub dalam Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014



tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, diperjelas dengan adanya perubahan pada pasal 59 bahwa Pemerintah, Pemerintah Daerah, dan Lembaga Negara lainnya berkewajiban dan bertanggung jawab untuk memberikan perlindungan khusus kepada anak dalam berbagai keadaan yang menyebabkan kondisi anak baik fisik maupun psikis terancam.

Disebutkan dalam aturan tentang Hak Asasi Manusia terkait dengan hak-hak anak, namun kewajiban dan tanggung jawab orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah dan negara untuk memberikan perlindungan terhadap anak dan masih tetap memerlukan undang-undang perlindungan anak sebagai landasan yuridis untuk melaksanakan kewajiban dan tanggung jawab tersebut. Perlindungan anak dalam segala aspeknya merupakan kegiatan dalam rangka memajukan kehidupan berbangsa dan bernegara. Badan atau institusi yang ditunjuk dan dipercaya dalam memberikan perlindungan terhadap anak adalah Komisi Perlindungan Anak. Komisi ini bertugas secara khusus dalam memerhatikan berbagai hal yang berhubungan dengan hak-hak anak.

### Referensi

- Abdul Aziz Dahlan, et al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeven, 1997)
- Absori, "Perlindungan Hukum Hak-Hak Anak dan Implementasinya di Indonesia pada Era Otonomi Daerah", dalam *Jurnal Jurisprudence*, Vol. 2, No. 1, Maret 2005
- Ahmad Muzakki, Gus Dur: Pembaharu Pendidikan Humanis Islam Indonesia Abad 21, (Yogyakarta: Idea Press, 2013)
- Apong Herlina, et al., *Perlindungan Anak Berdasarkan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak*, (Jakarta: UNICEF, 2003)
- Bagong Suyanto, "Eksplorasi dan Perdagangan Seks Anak Perempuan", *Jurnal Perempuan Indonesia*, edisi 29, tahun 2002
- Darwan Prinst, *Hukum Anak Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2003).
- H. Soedarmadji, *Kebijakan Hukum Pidana terhadap Tindak Pidana Pencemaran Air yang Disebabkan oleh Limbah Cair dari Industri*. Disertasi, Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Brawijaya, 2009.
- Hedy Adhitiya Putra, "Perlindungan Hukum Terhadap Anak Sebagai Saksi Dalam Memberikan Keterangan di Pengadilan", *Jurnal Ilmiah*, FH Universitas Mataram 2012
- Imran Siswadi, "Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM", dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Vol. XI, No. 2, Sept - Jan 2011
- Khadim Al Haramain Asy Syarifain, Fahd Ibn Abdl Al Aziz Al Sa'ud, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Kementrian Urusan Agama Islam, Wakaf, Da'wah Dan Irsyad Kerajaan Saudi Arabia.
- Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodenya*, ( Jakarta: Rajawali Press, 1991)
- Lexy Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, ( Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996)

- Lies Sugondo, Pengangkatan Anak Menurut Hukum Perdata Nasional Yang Berperspektif HAM, dalam jurnal mimbar hukum, X, edisi 03 Maret, 2007.
- Marlina, "Pengembangan Konsep Diversi dan Restorative Justice dalam Sistem Peradilan Pidana Anak di Indonesia," disertasi Sekolah Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, 2006.
- Maulana Hasan Wadong, Advokasi dan Hukum Perlindungan Anak, (Jakarta: Grasindo, 2000)
- Noeng Muhadjir, Metode Penelitian Kualitatif, (Yogya: Reka Sarasin, 1996),
- Poerwadarminta, W.J.S., Kamus Umum Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1987).
- R. Abdussalam, Hukum Perlindungan Anak, (Bandung: Alumni, 1998)
- Satjipto Raharjo, Ilmu Hukum (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2000)
- Siti Muzdah Mulia, Muslimah Reformasi: Perempuan Pembaharu Keagamaan, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005)
- Tian Puspita Sari, "Sinkronisasi Hak-Hak Anak Dalam Hukum Positif Indonesia Kajian Hak Anak Sebagai Pelaku Kejahatan", Jurnal Ilmu Hukum, Vol. 14, No. 2, September 2011
- Undang-Undang Nomor 35 tahun 2014 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang nomor 23 tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak
- Wagianto, "Perlindungan Hukum Terhadap Anak Hasil Perkawinan Mut'ah dan Sirri Dalam Perspektif Politik Hukum", Disertasi Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, 2010

## Strategi Pendekatan Agama Melalui Lembaga Pendidikan Dalam Pencegahan Gerakan Radikalisme

M. Ihsan Dacholfany  
Universitas Muhammadiyah Metro  
mihsandacholfany@yahoo.com

Ahmad Muzakki  
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Metro Lampung  
ahmadmuzakki@metrouniv.ac.id

### Abstrak

*Artikel ini membahas tentang strategi pendekatan agama pada lembaga pendidikan dalam rangka pencegahan gerakan radikalisme yang sedang terjadi pada akhir-akhir ini di Negara kita. Munculnya gerakan radikalisme yang sudah merambah pada ranah pendidikan menjadi fenomena sekaligus tantangan tersendiri bagi dunia pendidikan di tanah air, terkhusus bagi lembaga-lembaga pendidikan Islam. Hal ini dikarenakan, sejauh ini Islam di Negara kita terkenal dengan ke-tassamuh-annya, tawasuth dan toleransi. Mengantisipasi dan menangkal gerakan radikalisme, posisi pendidikan dan lembaganya dapat dijadikan pintu masuk untuk mengawali proses deradikalisasi agama yang sedang "mewabah" di Negara kita. Ranah pendidikan dapat dijadikan wasilah untuk dijadikan "benteng" dan "palang pintu" dari program program deradikalisasi. Untuk itu, perlu strategi pendekatan yang dilakukan yaitu dengan penyusunan kembali kurikulum dan materi pembelajaran berbasiskan deradikalisasi agama pada setiap level dan jenjang. Selain itu, peningkatan kualitas sumber daya manusia (SDM) tenaga pengajar (guru ataupun dosen) pada lembaga pendidikan.*

**Kata kunci:** Radikalisme, Deradikalisme, Lembaga pendidikan dan pendidikan Islam

### Abstract

*This article discusses the strategy of religious approaches to educational institutions in order to prevent the ongoing movement of radicalism lately in our country. The emergence of the radicalism movement that has penetrated into the realm of education becomes a phenomenon as well as a challenge for the world of education in the homeland, especially for Islamic educational institutions. This is because, so far, Islam in our country is famous for its tassamuh-an, tawasuth and tolerance. Anticipating and counteracting radicalism movements, educational positions and institutions can be an entrance to initiate the process of religious deradicalization that is "plague" in our country. Educational domain can be used as a refill to be a "fortress" and "doorstop" of the program deradicalisasi program. For that, it needs a strategy approach that is done by the reconstruction of curriculum and learning materials based on religious deradicalization at every level and level. In addition, improving the quality of human resources (HR) teaching staff (teachers or lecturers) at educational institutions.*

**Key word:** Radicalism, Deradicalism, Institute of Islamic education and education

## Pendahuluan

Dewasa ini diskursus tentang radikalisme agama menjadi *trend* isu yang menyita banyak perhatian dari berbagai pihak. Munculnya isu tersebut semakin santer terdengar dibanyak pemberitaan diberbagai media cetak maupun elektronik. Sejak mulai dari pemberitaan perihal radikalisme dan terorisme, peristiwa kekerasan menggunakan simbol agama, maupun sampai pada isu adanya ide, gagasan, usaha pendirian Negara yang berbasis agama.

Mengemukakan isu tentang radikalisme ditanggapi oleh banyak pakar sosial dan keagamaan sehingga berhipotesa bahwa gerakan radikalisme agama atau yang lazim disebut radikalisme sebagian besar bermula dari lembaga pendidikan. Benarkah hipotesa atau analisis dari para pakar tersebut? Atau justru sebenarnya ada dimensi-dimensi lain yang mempengaruhinya yang belum terungkap secara benderang? Oleh sebab itu, perihal tentang radikalisme dalam dunia pendidikan masih membutuhkan penelusuran penelitian dan kajian secara komprehensif.

Memperhatikan hal tersebut, maka pendidikan dalam prakteknya perlu menerapkan asas-asas yang sesuai.<sup>1</sup> Mengingat, dewasa ini agama di Indonesia telah dianggap kehilangan etikanya. Tak terkecuali pula di dalam lembaga pendidikan, banyak yang telah menganggap kehilangan karakternya. Padahal, konsep dan tujuan pendidikan di Indonesia adalah untuk membentuk manusia seutuhnya yang tercermin dari iman dan taqwa, memiliki kepribadian, cerdas, sehat serta bertanggung jawab. Pada kondisi ini, pendidikan di Indonesia dianggap belum mampu menterjemahkan dari tujuan yang dimaksudkan. Hal ini bukan tanpa alasan, sebab jika dilihat dari perkembangan keadaan bangsa Indonesia dari masa ke masa, sepanjang era reformasi bergulir kasus kekerasan (baca; radikalisme) dan terorisme dengan label agama sering “menghantui” masyarakat kita. Tampak terlihat kelompok-kelompok Islam radikal sedikit banyaknya telah “berhasil” mengubah wajah Islam Indonesia menjadi intoleran, kejam, tanpa belas kasihan, agresif, beringas, dan penuh kebencian. Padahal, agama Islam khususnya di Indonesia dikenal memiliki sikap toleran, kasih sayang, lemah lembut, dan penuh kedamaian.

Maraknya gerakan Islam radikal di Negara ini mencemaskan lembaga pendidikan dan masyarakat khususnya pemeluk agama Islam, karena dianggap bisa mengancam kehidupan berbangsa dan bernegara yang di dalamnya terkandung nilai-nilai, toleransi, pluralisme dan akulturatif, termasuk dalam beragama. Dengan demikian, Pancasila, UUD 1945 yang merupakan dasar-dasar berbangsa dan bernegara –bahkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dapat terancam eksistensinya. Dalam kontek Negara Indonesia, gerakan radikal cenderung dilakukan dengan kekerasan. Hal itu terbukti dengan adanya beberapa peristiwa kekerasan yang menelan banyak korban jiwa. Berdasarkan

---

<sup>1</sup> M. Ihsan Dacholfany, “Peranan Pengambilan Keputusan Dalam Rangka Menciptakan Inovasi Di Bidang Pendidikan,” *Jurnal Dewantara*, Vol. I, no. 1 (June 2016): h. 25.

data yang dilansir dari Badan Nasional Penanggulangan Teroris (BNPT) sebelum muncul gerakan ISIS, di Indonesia sudah terjadi beberapa gerakan radikal yang mengancam rasa aman serta jiwa masyarakat sehingga tidak sedikit akibat perbuatan gerakan radikal tersebut menimbulkan kehancuran, keresahan dan korban jiwa.

Sementara itu dalam suatu kasus di lembaga pendidikan, Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Anas Saidi mengatakan radikalisme ideologi telah merambah dunia mahasiswa melalui proses Islamisasi. Proses itu dilakukan secara tertutup dan berpotensi memecah belah bangsa. Radikalisme ideologi jika tidak dicegah dari sekarang bukan mustahil Indonesia menjadi negara yang porak poranda dan dipecah karena perbedaan ideologis. Lebih lanjut dikemukakan oleh Anas Saidi, bahwa pasca reformasi bergulir peta gerakan mahasiswa telah berubah. Kelompok Cipayang yang sebelumnya dianggap mendominasi gerakan Islam di kampus, kini digeser oleh kelompok lain yang turut menyebarkan radikalisasi ideologi. Diantara beberapa organisasi kemahasiswaan itu, salah satunya Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Kelompok ini dinilai dan dianggap memiliki hubungan ideologis dengan kelompok radikal internasional Ikhwanul Muslimin, kelompok ini lebih banyak melakukan radikalisme ideologi dengan cita-cita mendirikan negara Islam versi mereka sendiri. Jika hal ini tidak dicegah secepatnya kemungkinan besar Indonesia akan terjadi perang saudara.<sup>2</sup>

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Endang Turmudi—seorang peneliti LIPI—yang mengatakan bahwa adanya radikalisme keagamaan sebenarnya merupakan fenomena yang biasa terjadi didalam agama apapun, radikalisme sangat berkaitan dengan fundamentalisme yang ditandai kembalinya masyarakat kepada dasar-dasar agama, fundamentalisme akan memunculkan radikalisme ketika kebebasan untuk kembali keagama dihalangi oleh situasi sosial politik yang mengelilingi masyarakat. Fenomena ini akan menimbulkan konflik bahkan kekerasan antar dua kelompok yang berhadapan.<sup>3</sup> Seperti halnya yang terjadi pada kelompok Ikhwanul Muslimin, yang memiliki pandangan, keyakinan dan sikap fundamentalisme puritan kaku. Mereka selalu merasa paling benar dan menganggap kelompok lain salah. Tujuan mereka membangun negara Islam, bahkan untuk mewujudkannya dibolehkan menggunakan cara-cara kekerasan, mereka beranggapan bahwa mereka yang tidak mendirikan negara Islam dianggap kafir, halal untuk diperangi karena *thogut*.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Nyala, "LIPI: Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus," <https://jurnalnyala.wordpress.com/Berita/>, (March 31, 2016) Lihat juga dalam; "Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus," <http://lipi.go.id/berita/single/Radikalisme-Ideologi-Menguasai-Kampus/15082>, *Berita CNN Indonesia*, (February 18, 2016).

<sup>3</sup> Endang Turmudzi, *Islam Dan Radikalisme Di Indoneesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2004), h. 5.

<sup>4</sup> "Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus," <http://lipi.go.id/Berita/>, (n.d.) diakses pada tanggal 10 Juli 2017.

Berkaca pada fenomena di atas, idealnya di dalam lembaga pendidikan *steril* dari gerakan ataupun paham-paham radikalisme. Sebab, lembaga pendidikan merupakan suatu lembaga yang berusaha menjadikan manusia untuk dapat mandiri, bertahan hidup, dan bertanggung jawab atas kehidupannya. Selain itu, lembaga pendidikan juga sebagai bentuk upaya membebaskan manusia dari belenggu kebodohan. Karenanya, lembaga Pendidikan seyogyanya mampu merubah tingkah laku manusia dari yang tidak/belum baik menjadi baik, bukan malah sebaliknya. Namun demikian, dari dahulu sampai sekarang selalu ada saja hal-hal negatif atau tidak sesuai dengan harapan dari dunia pendidikan kita. Sehingga lembaga pendidikan seolah-olah menjadi sebuah sentral perkembangan dalam memunculkan pelbagai peluang paham-paham tertentu yang tidak sesuai dengan ideologi bangsa.

Dari sinilah kemudian muncul *study* tentang radikalisme dan terorisme yang mensinyalir adanya lembaga pendidikan (baca: khususnya Islam) tertentu (terutama yang bersifat nonformal, seperti pesantren), yang mengambil peran dalam memunculkan gerakan radikal tersebut. Maka tidak mengherankan jika belakangan ini muncul *stigma negatif* dari lembaga pendidikan Islam nonformal –jika terdapat aksi kekerasan– maka selalu disangkutkan dengan pondok pesantren/madrasah. Memang ironis, jika lembaga pendidikan Islam nonformal/informal digeneralisir menjadi pemicu munculnya paham radikalisme. Meski patut diakui bahwa belakangan ini, telah ada sekolah atau madrasah formal yang diindikasikan mulai mengajarkan elemen-elemen Islam radikal, seperti halnya mengajarkan kepada murid untuk tidak menghormati bendera merah putih saat upacara bendera.<sup>5</sup>

Dalam praktek pemahaman siswa yang sudah terdoktrin paham-paham radikalisme agama, biasanya akan menolak seremonial/kegiatan yang berkaitan dengan etika berbangsa dan bernegara. Misalnya, mereka akan menolak untuk menyanyikan lagu-lagu kebangsaan, terlebih lagi upacara hormat bendera. Jangankan perihal etika berbangsa dan bernegara, mereka pun akan menolak atau tidak menerima pemahaman tentang Islam yang tidak sesuai dengan apa yang diyakininya. Menurut Qodir, hal ini dikarenakan pemikiran dan hati mereka telah terisi doktrin-doktrin agama secara radikal, sehingga tidak ada lagi “ruang kosong” dalam pikiran dan hatinya untuk menerima pemahaman agama yang tidak sesuai dengan apa yang selama ini mereka terima dan yakini.<sup>6</sup> Seyogjanya, sebagai warga negara dan kaum terpelajar yang beragama Islam, para siswa tersebut dapat menghargai tradisi, budaya, dan etika berbangsa serta bernegara. Dengan demikian, para siswa hendaknya

<sup>5</sup> Adapun lembaga pendidikan Islam formal yang melarang siswanya untuk hormat kepada Bendera Merah Putih saat melakukan upacara adalah SMP Al-Irsad Tawangmangu dan Sekolah Dasar Al-Albani Matesih di Karanganyar. Lebih lengkap lihat dalam “Dua Sekolah Larang Siswa Hormat Bendera,” [www.metrotvnews.com](http://www.metrotvnews.com), *Berita*, (June 6, 2011).

<sup>6</sup> Zuly Qodir, “Deradikalisasi Islam Dalam Perspektif Pendidikan Agama,” *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 1, no. 2 (Desember 2012): h. 89.



diberikan pemahaman dan pengetahuan untuk membedakan antara seremonial kenegaraan yang lazim digunakan pada suatu Negara dengan ritual-ritual keagamaan.

Pada dasarnya lembaga pendidikan Islam—baik formal, nonformal dan informal—merupakan “palang pintu” untuk “memproduksi” *insan kamil*. Namun dalam aplikasinya, lembaga pendidikan Islam sekarang ini telah mengalami disorientasi. Hal ini dapat dilihat dari proses *transfer of knowledge and skill* yang dilakukan untuk mengembangkan proses intelektualisasi, masih kurang memperhatikan pembinaan pada ranah “*qalibun salim*” dengan berupaya mewujudkan generasi yang memiliki “*bastatan fil-ilmu wal jism*” yang diliputi oleh spritualisasi dan disiplin moral yang islami. Dengan kata lain, pendidikan Islam masih dilakukan secara parsial dan tidak komprehensif. Sehingga pada akhirnya, *output* wawasan pendidikan agama menjadi terbelah.<sup>7</sup>

Mengantisipasi dan meminimalisir munculnya wawasan pendidikan Islam yang parsial—yang pada akhirnya memahami Islam tidak secara *kaffah*—maka diperlukan sebuah metode mengajar yang tepat. Metode pembelajaran menjadi sebuah *wasilah* bagi setiap pendidik untuk menentukan langkah dalam proses pembelajaran, sehingga materi yang disampaikan akan mudah dicerna atau dipahami. Untuk itulah, maka diperlukan metode yang tepat. Selain itu, dalam usaha meningkatkan mutu pendidikan, komponen pendidikan yang berupa sumber daya manusia (SDM) mempunyai peranan yang sangat vital dan urgen dalam pencapaian tujuan, visi dan misi yang diinginkan<sup>8</sup> oleh pendidikan yang ada di Negara ini, sehingga tidak akan ada siswa yang mengikuti gerakan atau ajakan paham radikalisme.

Fenomena munculnya berbagai tindak kekerasan dalam bentuk demonstrasi, aksi protes hingga terorisme—dalam realitanya sebagian besar masih dilakukan oleh kelompok umat beragama Islam. Sebagaimana dicontohkan Azra, bahwa terdapat beberapa kelompok atau organisasi berbasis muslim di Indonesia yang sering melakukan tindakan kekerasan; antara lain Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Laskar Jihad (LJ), Jamaah Ikhwan al Muslimin Indonesia (JAMI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).<sup>9</sup>

Selanjutnya, penelitian tentang gerakan radikalisme dalam dunia pendidikan yang membuat kita terperangah muncul dari Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) Jakarta. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan antara Oktober 2010 hingga 2011 terhadap guru Pendidikan Agama Islam (PAI) dan siswa (Sekolah Menengah Pertama dan Sekolah Menengah Atas) di

<sup>7</sup> M. Ihsan Dacholfany, “Reformasi Pendidikan Islam Dalam Menghadapi Era Globalisasi: Sebuah Tantangan Dan Harapan,” *Jurnal Akademika*, 20, no. 1 (2015): h. 179.

<sup>8</sup> M. Ihsan Dacholfany, “Inisiasi Strategi Manajemen Lembaga Pendidikan Islam Dalam Meningkatkan Mutu Sumber Daya Manusia Islami Di Indonesia Dalam Menghadapi Era Globalisasi,” *Jurnal At-Tajdid*, Vol. 1, no. 1 (June 2017): h.10.

<sup>9</sup> Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persadah, 2002), h.170.

Jabodetabek menunjukkan, bahwa terdapat sekitar 49% siswa setuju dengan aksi radikalisme demi agama.<sup>10</sup> Hasil tersebut kiranya sangat signifikan dengan maraknya aksi atau gerakan yang muncul belakangan ini. Karenanya, guru-guru Pendidikan Agama Islam (PAI) memiliki peran strategis untuk menanggulangi gerakan deradikalisasi pendidikan Islam, dengan cara memberikan pemahaman dan menanamkan nilai-nilai Islam yang moderat, bukan Islam radikal.

Merebak dan menggejalanya paham radikalisme dalam dunia pendidikan kita, membuat Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama (Kemenag RI) Kamaruddin Amin di Gedung Kemenag, Jakarta Pusat, Kamis (18/6/2016) menyatakan pihaknya akan segera membentuk pusat kajian radikalisme di beberapa lembaga pendidikan tinggi agama Islam yang bertujuan untuk menangkal radikalisme. Pembentukan pusat kajian radikalisme ini, dilakukan bekerja sama dengan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT). Menurut pemaparan Kamaruddin, sebenarnya penyebaran paham radikalisme justru jarang ditemukan di lembaga pendidikan tinggi agama Islam. Akan tetapi, radikalisme lebih banyak ditemukan di perguruan tinggi umum, hal ini dikarenakan kurangnya ilmu dasar agama. Kamaruddin mengklaim, pihaknya belum menemukan adanya gerakan radikal di lembaga pendidikan tinggi agama Islam, walaupun ada dosen di lembaga tersebut yang memasukkan paham radikalisme dalam pengajarannya, namun hanya satu atau dua orang. Lebih lanjut, Kamaruddin menjelaskan yang dimaksud dengan radikalisme yaitu suatu paham yang menyakini bahwa orang lain yang berbeda pendapat itu salah. "Misalnya menganggap orang kafir yang berbeda pendapat dengan dirinya, kita tidak bisa begitu, karena kita moderat."<sup>11</sup>

Salah satu cendekiawan muslim, Buddy Munawar Rachman menyatakan sangat prihatin melihat kondisi sekolah yang intoleransinya terus meningkat. Studi ini beberapa kali sudah dilakukan. Kejadian akhir-akhir ini hanyalah konfirmasi bahwa betul ada masalah di dunia pendidikan kita, seperti diberitakan sejumlah media massa, di Bandung, Jawa Barat, dan Jombang, Jawa Timur, beredar buku Kumpulan Lembar Kerja Peserta Didik Pendidikan Agama Islam Kelas XI SMA dengan kutipan, diperbolehkan membunuh orang musyrik. Sekretaris Jenderal Kementerian Agama Nur Syam membenarkan adanya

<sup>10</sup> Andik Wahyun Muqoyyidin, "Membangun Kesadaran Inklusif Multikultural Untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam," *Jurnal Pendidikan Islam: Universitas Pesantren Tinggi Jombang*, Vol. 2, no. 1 (June 2013), h. 134; Lihat juga dalam Sri Lestari, "Anak-Anak Muda Indonesia Makin Radikal," <http://www.bbc.com/>, *Berita CNN Indonesia*, (February 18, 2016); Bandingkan dengan Effendi, yang mengungkapkan hasil survei dari Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) yang dipimpin oleh Bambang Pranowo yang juga guru besar sosiologi Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta, pada Oktober 2010 hingga Januari 2011. Penelitian mengungkapkan bahwa hampir 50% pelajar setuju dengan tindakan radikal. Data itu menyebutkan 25% siswa dan 21% guru menyatakan Pancasila tidak relevan lagi. Sementara 84,8% siswa dan 76,2% guru setuju dengan penerapan Syariat Islam di Indonesia. Jumlah yang menyatakan setuju dengan kekerasan untuk solidaritas agama mencapai 52,3% siswa dan 14,2% membenarkan serangan bom. Lihat dalam Edy A. Effendi, "Peneliti LIPI: Anak Muda Indonesia Makin Radikal," <http://www.uinjkt.ac.id/>, *Berita*, (February 19, 2016).

<sup>11</sup> Yohannie Linggasari, "Kemenag Akan Bentuk Pusat Kajian Radikalisme Di Kampus," <https://www.cnnindonesia.com/>, *Berita CNN Indonesia*, (June 19, 2015).

peredaran buku yang mencantumkan aspek historis ajaran kekerasan di dalam agama, ajaran itu menimbulkan radikalisme yang tidak sesuai aspek antropologis dan sosiologis Indonesia sehingga buku harus ditarik.<sup>12</sup>

Pada posisi ini, seyogyanya pemerintah—khususnya Kementerian Pendidikan Nasional serta Kementerian Agama—memberikan perhatian serius pada masalah ini. Apabila tidak segera diambil tindakan atau dibiarkan begitu saja, intoleransi yang terus menguat akan berkembang menjadi radikalisme, yang selangkah lagi akan bertumbuh menjadi terorisme. Selain menghentikan peredaran buku-buku yang berisi ajaran radikal, guru-guru agama serta Pendidikan Kewarganegaraan perlu dibantu untuk bisa mengembangkan paham-paham toleransi kebangsaan dan perlu dilatih mengembangkan sikap inklusif, jika guru-guru agama dan Pendidikan Kewarganegaraan sangat eksklusif, mereka justru akan menguatkan arus radikalisme di sekolah.

Berdasarkan fakta dan fenomena yang berkembang di lapangan, serta ditambah lagi dengan dukungan hasil penelitian dari beberapa pakar, bahwa gerakan dan jaringan radikalisme Islam telah lama menyusup ke lembaga pendidikan juga termasuk sekolah umum, maka siswa-siswi yang masih sangat awam soal pemahaman agama dan secara psikologis sedang mencari identitas diri, menjadi “lahan subur” yang diincar oleh para pendukung ideologi radikalisme tersebut. Dalam aplikasinya, target mereka adalah menguasai organisasi-organisasi siswa intra sekolah (OSIS), paling tidak bagian rohani Islam (rohis). Tampaknya jaringan ini telah mengakar dan menyebar di pelbagai sekolah, sehingga perlu dikaji dan direspons secara serius oleh lembaga pendidikan yaitu oleh pihak sekolah, pesantren, pemerintah, maupun orang tua. Tentu saja orang tua akan senang, anak-anaknya belajar agama. Namun yang perlu diwaspadai adalah ketika ada penyebar ideologi radikal yang kemudian memanfaatkan simbol, sentimen, dan baju Islam untuk melakukan cuci otak (*brainwash*) pada mereka yang masih pemula belajar agama untuk tujuan yang justru merusak agama dan menimbulkan konflik.

Persoalan lain yang sering mengemuka dewasa ini—selain merebaknya paham radikalisme—dalam wajah lembaga pendidikan kita adalah masalah praktek-praktek kekerasan, seperti permusuhan dan tawuran antar sekolah, perilaku kekerasan antara senior dan junior, kekerasan guru kepada siswa, pelecehan seksual, dan *bullying* serta tindakan-tindakan kekerasan lainnya. Perilaku-perilaku tersebut sangat jauh dari nilai-nilai pendidikan. Hal ini tentunya sangat disayangkan dan mengapa harus terjadi dalam “wajah” pendidikan kita. Tidak sedikit korban yang harus menanggung beban dari aksi-aksi tersebut, baik beban psikologi, moral, sosial dan material. Idealnya, lembaga atau pun dunia pendidikan terbebas dari praktik-praktik kekerasan apalagi radikalisme.

---

<sup>12</sup> Aloysius B Kurniawan, “Radikalisme Kelanjutan Isu Besar Intoleransi,” <http://print.kompas.com/Berita>, (April 1, 2015).

Kondisi demikian memang pantas dipertanyakan. Siapa yang harus bertanggung jawab? Apa dan siapa sebenarnya yang salah? Pemerintah, guru, kurikulum dan materi ajar, metode dan strategi pembelajaran atau mungkinkah siswanya. Pertanyaan-pertanyaan yang membuat “gelisah” dan “galau” banyak pihak tersebut mesti dipikirkan bersama untuk kemudian mencari solusinya, sehingga tidak akan saling menyalahkan antara satu sama lain. Untuk itulah, pada artikel ini penulis akan membahas tentang strategi pendekatan agama melalui lembaga pendidikan dalam pencegahan gerakan radikalisme.

### Radikalisme: Uraian Makna, Pengertian dan Ciri Khasnya

Radikalisme seringkali dimaknai berbeda, tergantung pada tingkatan kelompok kepentingan yang bersangkutan. Namun demikian, secara substansi memiliki makna yang sama.<sup>13</sup> Selanjutnya, kata radikal jika ditambah dengan kata “isme”, maka akan menjadi kata radikalisme yang tentu saja memiliki arti berbeda dari yang sebelumnya. Sehingga *radicalism*, menurut Nuhriison diartikan sebagai doktrin atau praktik penganut paham radikal atau paham ekstrim.<sup>14</sup> Sementara itu, dalam KBBI disebutkan bahwa radikalisme merupakan paham (*isme*), tindakan yang melekat pada seseorang atau kelompok yang menginginkan perubahan baik, sosial, politik dengan menggunakan kekerasan, berfikir asasi dan bertindak ekstrim.<sup>15</sup>

Sedangkan berkaitan dengan radikalisme dalam konsep Islam memiliki bermacam makna. Al-Qur'an sebagai regulasi tertinggi dan *way of life* umat Islam telah mengklasifikasikan beberapa ungkapan tentang radikalisme dengan berbagai diksi yang berbeda. Adapun beberapa diksi tersebut diantaranya, yaitu: (1) QS. Al-Baqarah ayat 19, kata *Al-udwan*, yang menyatakan bahwa permusuhan yang berlebih dan melampaui batas yang menyebabkan kerusakan dan mengancam keharmonisan merupakan bentuk perbuatan radikalisme; (2), QS. An-Nahl ayat 90, terdapat kata *al-baghi*, yang memiliki konotasi permusuhan yang melampaui batas dengan tindak kekerasan yang berlebih), (3) QS. Hud ayat 112 terdapat kata *Tughyan*; oleh Ibnu Asyur mendefinisikan segala bentuk kerusakan/*ushul mafashid* yang akan menjadikan ketidak harmonisan; (4) QS. Al-Maidah ayat 32: terdapat kata *al-Qatl* yang memiliki makna berbagai jenis

<sup>13</sup> Kata radikal berasal dari kata Radix, yang dalam Bahasa Inggris kata radical memiliki banyak makna, yakni; ekstrim, menyeluruh, fanatik, revolusioner, ultra dan fundamental. Lihat dalam A.S.Hornby, *Oxford Advanced Dictionary of Current English*, (UK: Oxford university press, 2000), h. 691; Sementara itu dalam bahasa arab, kata radikal disebut *al-ghuluwwu fiddin*. Sedangkan berkenaan dengan radikalisme, Yusuf Qardhawi menggunakan kata *al-tat arruf* untuk menyebut kata radikal, dan *al-tat arruf al-dini* untuk istilah radikalisme agama. Kata *al-tat arruf* berarti berdiri di ujung, jauh dari pertengahan, bias juga diartikan berlebihan dalam suatu hal. Meskipun pada awalnya kata ini digunakan untuk hal-hal yang bersifat kongkret, seperti berlebihan dalam berdiri, duduk, berjalan dan sebagainya, pada tahap berikutnya penggunaannya diperluas termasuk pada hal-hal yang abstrak seperti berlebihan dalam berpikir, beragama, dan berperilaku. Lebih lengkap lihat dalam Yusuf Qardhawi, *Islam Radikal Analisis Terhadap Radikalisme Dalam Berislam Dan Upaya Pemecahannya*, ed. Hawin Murtadho, (Solo: Era Intermedia, 2004), h. 23.

<sup>14</sup> Lihat dalam Nuhriison M. Nuh, “Faktor-Faktor Penyebab Munculnya Paham/ Gerakan Islam Radikal Di Indonesia,” *HARMONI: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. VIII, (September 2009), h. 36.

<sup>15</sup> Tim Penyusun Pusat Pengembangan Bahasa, “Kamus Besar Bahasa Indonesia,” (Jakarta: Depdikbud & Balai Pustaka, 1998), h. 425.

pembunuhan, sehingga salah satu kategori radikalisme ialah pembunuhan yang disengaja/*qatlu amdin*, (5) Terdapat juga kata *al-hirbah*, yaitu terorisme atau aksi perampokan, pembunuhan yang menimbulkan kecemasan dan kekacauan, kata *az-Dzhulm*, yaitu radikalisme merupakan salah satu bentuk kezoliman.

Pada tahap selanjutnya, radikalisme secara umum dipahami sebagai suatu gerakan sosial yang mengarah pada hal-hal yang negatif—meski pada dimensi lain, radikal juga memiliki makna positif. Sementara itu yang bertendensi negatif biasanya tercermin pada tuntutan yang keras terhadap perubahan.<sup>16</sup> Persepsi ini setidaknya memiliki substansi yang sama dengan apa yang telah dikemukakan oleh Kartodirdjo, bahwa radikalisme merupakan gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlangsung dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang memiliki hak-hak istimewa dan yang berkuasa.<sup>17</sup> Sedangkan oleh Lukman Hakim ditegaskan dari persepsi seperti itu, maka akan muncul istilah ekstrem, anti Barat, anti Amerika, dan teroris.<sup>18</sup> Hal inilah kemudian oleh Irwan Masduqi, radikalisme dipandang sebagai satu bentuk kefanatikan terhadap satu pendapat dengan sikap menegasikan pendapat orang lain, mengabaikan terhadap kesejarahan Islam, cenderung tidak dialogis. Lebih dari itu, orang yang berfahaman seperti ini biasanya suka mengkafirkan kelompok lain yang tidak sefahaman dengannya, bertindak dan bersikap tekstual dalam memahami teks agama tanpa mempertimbangkan hal yang bersifat esensial dari tujuan diturunkannya syariat (*maqashid al-syari'at*).<sup>19</sup>

Dalam perspektif sosio—historis penyebutan istilah radikalisme pada awalnya dipergunakan dalam kajian sosial budaya. Namun dalam perkembangan selanjutnya, istilah ini dikaitpautkan dengan persoalan politik dan agama. Sehingga istilah radikalisme dimaknai sebagai konsep yang akrab dalam kajian keilmuan sosial, politik dan sejarah. Pada akhirnya istilah radikalisme ini digunakan untuk menjelaskan fenomena sosial dalam suatu masyarakat atau negara.<sup>20</sup> Persoalan radikalisme pada akhirnya diartikan dan dimaknai berbeda-beda diantara kelompok dan kepentingan yang ada, misalkan dalam lingkup keagamaan dan studi ilmu sosial.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Dalam pengertian yang positif, kata radikal dihubungkan dengan kegiatan berfikir filosofis, yang salah satu cirinya adalah mendalam, mendasar, sampai ke akar permasalahan. Adapun makna yang memberikan kesan negatif biasanya memiliki sikap dan *output* berbeda yang mengindikasikan sikap kaku, keras, mau menang sendiri, memaksakan kehendak, tidak mau kompromi. Lebih lengkap lihat dalam Karwadi, “Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam,” *Al-Tahrir*, Vol. 14, no. 1, (Mei 2014): 142–43.

<sup>17</sup> Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), h. 38.

<sup>18</sup> Endang Turmudzi and Riza Sihbudi, eds., *Islam Dan Radikalisme Di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2005), h. 24.

<sup>19</sup> Irwan Masduqi, “Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren,” *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2 (Desember 2012/1434), h. 2; Lebih dalam lihat pada Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, (Bandung: Mizan, 2012), h. 116.

<sup>20</sup> Bachtiar Effendy, *Radikalisme: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: PPIM IAIN, 1998), h. 17.

<sup>21</sup> Dijelaskan Rubiadi, bahwa dalam lingkup keagamaan, radikalisme merupakan gerakan-gerakan keagamaan yang berusaha merombak secara total tatanan sosial dan politik yang ada dengan jalan menggunakan kekerasan. Lebih lengkap lihat dalam A. Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdatul Ulama Masa Depan Moderatisme Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2007), h. 33; Sedangkan menurut



Memperhatikan anasir-anasir di atas, dapat dikatakan jika radikalisme merupakan gejala umum yang bisa terjadi dalam suatu masyarakat. Biasanya, munculnya gerakan dan kejadian ini tidak bersifat monoton, yakni sangat bervariasi, misalnya dalam ranah sosial, politik, budaya maupun agama. Sementara, tanda-tanda gerakan dari radikalisme itu sendiri adalah munculnya tindakan-tindakan keras, ekstrim, dan anarkis. Munculnya tindakan-tindakan tersebut pada dasarnya merupakan *output* sikap dan wujud dari sebuah penolakan terhadap gejala-gejala yang sedang dihadapi.

Memperhatikan faham radikalisme di Indonesia pada akhir-akhir ini tampaknya mulai muncul dipermukaan. Dengan melihat gejala dan tanda-tanda yang telah terjadi seperti adanya kejadian bom bunuh diri di tempat ibadah, di tempat umum, bahkan di pos Polisi. Maka, bangkitnya gerakan-gerakan yang bersifat radikal tersebut perlu diwaspadai oleh semua pihak yang komitmen dengan ideologi negara dan bangsa ini. Sebab menurut Karwadi<sup>22</sup>, dalam diri seseorang—radikalisme sebagai sebuah aliran (baca; faham)—pada dasarnya muncul tidak secara otomatis atau *ujug-ujug*. Namun melalui tahapan dan proses yang panjang. Biasanya proses yang dijalankan dimulai dari pengenalan, penanaman, penghayatan, dan penguatan. Proses demikian ini lazim disebut dengan istilah radikalisasi. Kesuksesan dan keberhasilan proses radikalisasi ini, maka menjadikan sikap radikal menjadi faham (*isme*) sehingga menjadi radikalisme. Yang mesti diketahui bahwa salah satu karakter dasar dari sebuah faham (*isme*) adalah menuntut adanya loyalitas dari pengikut yang sering diwujudkan dalam bentuk keberpihakan, pembelaan, dan pembuktian. Oleh sebab itu, maka tidak mengherankan jika kemudian para pengikutnya demi sebuah loyalitas terhadap faham (*isme*) yang telah dianutnya, akan dengan mudah bahkan “mempasrahkan” dirinya untuk melakukan tindakan-tindakan yang terkadang berbahaya, menyimpang dari kebiasaan, aneh dan merusak.

Lebih lanjut berkaitan dengan radikalisme, dewasa ini di Indonesia muncul gerakan atau kelompok Islam radikal. Keberadaan dan gerakan kelompok Islam radikal di tanah air ini cukup “mengguncang” banyak pihak. Sebab, sejauh ini Islam di Indonesia terkenal dengan sikapnya yang moderat; toleran, *tassamuh*, *tawasuth* dan cenderung mengedepankan visi *Rahmatan lil Al amin*. Namun, akhir-akhir ini “wajah” Islam Indonesia telah “tercoreng” dan “terciderai” dengan munculnya sikap dan ulah dari segelintir kelompok Islam radikal. Menurut Jamhari, kelompok Islam radikal merupakan kelompok yang mempunyai keyakinan ideologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung. Dengan

---

Hasani dan Bonar, Radikalisme dalam studi Ilmu Sosial, diartikan sebagai pandangan yang ingin melakukan perubahan yang mendasar sesuai dengan interpretasinya terhadap realitas sosial atau ideologi yang dianutnya. lebih lengkap lihat Ismail Hasani and Bonar Tigor Naipospos, *Radikalisme Agama Di Jabodetabek & Jawa Barat: Implikasinya Terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2010), h. 19.

<sup>22</sup> Karwadi, “Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam,” *Al-Tahrir*, Vol. 14, no. 1, (Mei 2014), h. 142.



meminjam terminologi dari Esposito, bahwa dapat diidentifikasi beberapa landasan ideologis yang dijumpai dalam gerakan Islam radikal. *Pertama*, kelompok ini berpendapat bahwa Islam adalah agama yang komprehensif. *Kedua*, ideologi masyarakat Barat yang sekuler dan materialistik harus ditolak kalau masyarakat mencontoh ideologi Barat berarti masyarakat muslim tidak berhasil karena ideologi masyarakat Barat bukan ideologi yang ideal menurut ajaran Islam.<sup>23</sup>

Dengan memperhatikan beragam pengertian tentang radikalisme sebagaimana yang telah terurai di atas, maka keberadaan radikalisme memiliki ciri-ciri tersendiri. Adapun beberapa ciri khas yang sering terlihat dan melekat serta mengindikasikan bahwa orang atau kelompok tersebut dikatakan berfaham radikalisme, sebagaimana dikemukakan oleh Qardhawi mencakup beberapa hal, yaitu; (a) Fanatik kepada suatu pendapat tanpa menghargai pendapat lain; (b) Mewajibkan orang lain untuk melaksanakan apa yang tidak diwajibkan oleh Allah; (c) Sikap keras yang tidak pada tempatnya; (d) Sikap keras dan kasar, berburuk sangka kepada orang lain; dan (e) Mengkafirkan orang lain.<sup>24</sup>

Beberapa kriteria tersebut sudah mulai nampak dan menggejala di lingkungan kita. Banyak kasus dan kejadian yang menggambarkan dengan mudahnya seseorang menuduh dan mengkafir-kafirkan orang lain yang *notabene*-nya juga beragama Islam. Ironisnya, peristiwa ini sering muncul di media-media media sosial (medsos) yang keberadaannya sangat mudah untuk diakses oleh masyarakat. Fenomena dan kejadian ini jika terus dibiarkan dan tidak ada tindakan atau upaya pencegahan, maka akan berdampak tidak baik bagi keharmonisan kehidupan beragama dan bermasyarakat di Negara kita. Meski patut diakui bahwa bangkit dan munculnya gerakan-gerakan yang bersifat radikal hanya dimonopoli oleh kelompok-kelompok yang berfaham dan berideologi tertentu. Namun, gerakannya yang *massif*, bersifat radikal, keras dan ekstrim tersebut menjadi salah satu instrument atau metode kelompok untuk mencapai tujuan ataupun kepentingan tertentu. Hal ini sudah dapat menjadi indikasi untuk mengatakan bahwa di Negara kita telah ada dan muncul gerakan radikalisme agama.

Selain hal di atas, lebih lanjut Irwan Masduqi memberikan spesifikasi ciri-ciri yang khas terhadap kelompok radikal, yaitu: (1) Kelompok radikal sering mengklaim kebenaran tunggal dan menyesatkan kelompok lain yang tak sependapat; (2) Cenderung mempersulit agama Islam yang sejatinya *samhah* (ringan) dengan menganggap ibadah sunnah seakan-akan wajib dan makruh seakan-akan haram; (3) Kebanyakan berlebihan dalam beragama yang tidak pada tempatnya; (4) Kasar dalam berinteraksi, keras dalam berbicara dan emosional dalam berdakwah; (5) Mudah berburuk sangka kepada orang lain di

<sup>23</sup> Jamhari and Jajang Jahroni, eds., *Gerakan Salafi Radikal Di Indonesia*, vol. Cet.Pertama, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), h. 2.

<sup>24</sup> Qardhawi, *Islam Radikal Analisis Terhadap Radikalisme Dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*..., h. 40-58.

luar golongannya; (6) Mudah mengkafirkan orang lain yang berbeda pendapat.<sup>25</sup> Sementara itu, Syaukanie mengidentifikasi kelompok-kelompok dapat dikatakan memiliki paham radikal apabila memiliki beberapa indikasi dan sikap *ikonoklasme*, demonasi, fatwa kekerasan, konservativisme, budaya instan, dan puritanisme.<sup>26</sup>

Memperhatikan apa yang telah dikemukakan oleh Masduqi dan Assyaukani di atas, bahwa kelompok-kelompok radikal memiliki pandangan dan faham yang berbeda dengan sebagian besar umat muslim yang ada di Negara ini. Kelompok tersebut memandang dirinya lebih eksklusif dan sering mengklaim kebenaran tunggal dan menyesatkan kelompok lain yang tak sependapat. Sikap dan pandangan demikian (merasa benar dan cenderung menyesatkan), oleh Karwadi dikatakan akan berdampak pada fanatisme sempit dan sikap mengklaim kebenaran, sehingga kadar kebenaran benar-benar direduksi menjadi terbatas sebagaimana yang diikutinya, dan tidak menerima kebenaran di luar dirinya.<sup>27</sup> Pandangan seperti ini benar-benar sudah terpatrit dan melekat dalam diri orang yang berfaham radikal, sehingga dengan mudah dan beraninya mereka menyalah-nyalahkan kelompok lain yang tidak sependangan dengan mereka. Bahkan, mereka cenderung memposisikan dirinya seakan-akan telah memiliki kebenaran sempurna dan tidak pernah melakukan kesalahan sedikitpun.

Selain itu, kelompok radikalisme sangat *ekstrim* dalam menempatkan ibadah yang memiliki skala prioritas sunah. Bagi kelompok ini, ibadah yang bernilai sunah seakan telah menjadi wajib dan primer, sehingga ketika melihat orang yang beraktivitas (baca; beramal) dengan nilai skala prioritas mubah, maka akan dengan mudah menyesatkan dan bahkan mengharamkannya. Disamping itu, kelompok radikal tersebut juga cenderung mudah untuk berburuk sangka (*suudzhan*) terhadap kelompok lain. Dan yang lebih *miris* lagi, munculnya sikap mudah mengkafirkan kelompok lain yang berbeda ide, pendapat dan gagasan dengan kelompoknya. Bahkan mereka juga menganggap kafir pemerintah yang menganut demokrasi dan mengkafirkan rakyat yang rela terhadap penerapan

<sup>25</sup> Masduqi, "Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren," h. 3-4.

<sup>26</sup> Menurut Assyaukani (a) Ikonoklasme pemahaman secara tekstual terhadap modernisasi sebagai produk budaya barat yang memiliki kesamaan nilai dengan berhala-berhala baru yang harus dimusuhi dan dihancurkan; (b) Demonasi merupakan paham yang menganggap bahwa orang lain, selain mereka adalah syetan, salah, sesat, kafir, dan berbagai stigma negatif lainnya (hanya merekalah yang suci dan benar); (c) fatwa kekerasan, merupakan paham radikal yang mempunyai kecenderungan untuk menyikapi pihak lain yang berbeda dengan keras, karena setiap yang berbeda akan distigmatisasi sebagai sesat; (d) Konservativisme, merupakan paham yang menolak untuk melihat Islam dengan pendekatan historis dan antroposentris. Islam sebagai artefak telah dinyatakan sempurna sejak zaman Nabi hingga saat ini, karenanya Islam yang otentik adalah Islam yang mereka pahami sebagai Islam masa lalu; (e) Budaya instan, pemahaman agama yang radikal ditengarai disebabkan oleh model pembelajaran agama yang instan dan siap saji. Agama disajikan sebagai doktrin dan dogma yang tidak bisa diperdebatkan; (f) Puritanisme, pemahaman yang menginginkan untuk memahami Islam secara orisinal, dari sumber aslinya yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah dengan mengesampingkan hasil pemikiran dan ijtihad para ulama-ulama terdahulu. Konsekwensi dari sikap ini, mereka cenderung untuk melihat teks al-Qur'an dan As Sunnah secara harfiah dan tekstual. Lebih Lengkap lagi lihat dalam Luthfie Assyaukani, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Depok: Katakita, 2007), h. 129-178.

<sup>27</sup> Karwadi, "Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam," h. 144.

demokrasi, mengkafirkan umat Islam di Indonesia yang menjunjung tradisi lokal.

Sejatinya, untuk menjadi muslim *kaffah* merupakan cita-cita dari setiap umat Islam. Namun, interpretasi tentang *kaffah* cukup beragam, sehingga ada yang memaknainya dengan cara dan bersikap yang berlebihan, keras, serta tidak mau mendialogkan antara tektual dan kontekstual. Sehingga, cara bersikap kelompok ini dalam ber-amar *ma'rif nahi munkar*, sangat kontras dengan *setting social* yang ada. Padahal, Allah swt telah menegaskan dan *mewanti-wanti* kepada umat Muslim untuk tidak bersikap dan bertindak demikian.<sup>28</sup>

### **Munculnya Gerakan Radikalisme Agama: Sebuah Tantangan ataukah Harapan?**

Pada dasarnya gerakan radikalisme telah mengarungi perjalanan waktu dan masa yang sangat panjang sejak berabad-abad silam. Secara historis, kita tidak bisa *menampik* bahwa keberadaan radikalisme agama tidak dapat dipisahkan dari fakta sejarah kelompok-kelompok Islam yang bersitegang pasca wafatnya Rasulullah saw. Fakta sejarah mengungkapkan bahwa keberadaan kelompok-kelompok Islam tersebut dalam meraih kesuksesan tujuan politis dan atau mempertahankan paham keagamaannya, menggunakan jalan kekerasan (perang, pembunuhan, dsb).

Sementara itu di era modern ini, menurut Huda muncul dan bangkitnya gerakan radikalisme agama disangkutpautkan dengan reaksi negatif atas gelombang modernitas yang memenuhsesaki negara-negara Muslim pada awal abad ke-20. Menurutnya, pengaruh modernitas ini bukan hanya pada dimensi kultural, tetapi juga dimensi struktural-institusional, seperti sains dan teknologi serta instrumen modern lainnya, khususnya pandangan mengenai kesadaran kebangsaan yang melahirkan konstruksi negara-bangsa modern.<sup>29</sup> Meski demikian ada juga yang berasumsi bahwa munculnya radikalisme karena menguatnya ketidakadilan dan ketidak bebasan yang diselenggarakan kelompok dominan dalam politik dan ekonomi.<sup>30</sup>

Ber macam pandangan mengenai munculnya gerakan radikalisme jika diuraikan akan sangat panjang, karena tidak luput adanya “kegagalan” proses dialogis, penerapan ideologi serta konsep faham-faham lain; seperti: liberalism, sosialisme, marxisme, kolonialisme, modernisme terhadap masyarakat muslim. Diakui oleh Masduki, bahwa pemicu lain atas munculnya kembali radikalisme di era modern merupakan efek dari kegagalan ideologi-ideologi yang diterapkan demi tujuan modernisasi dunia Islam. Memang ideologi-ideologi modern

<sup>28</sup> Bahwa Ia (Allah) menghendaki hal-hal meringankan dan tidak mengendaki hal-hal yang memberatkan umat-Nya. lebih lengkap dalam QS. Al-Baqarah ayat 185.

<sup>29</sup> Nurul Huda Ma'arif, “Kompas,” November 18, 2002.

<sup>30</sup> Andy Hadiyanto, Dewi Anggraeni, and Rizki Mutia Ningrum, “Deradikalisasi Keagamaan: Studi Kasus Lembaga Dakwah Kampus Universitas Negeri Jakarta,” “*Passion of the Islamic Studies Center*” *JPI\_Rabbani*, n.d.

mengambil peran penting dalam kemajuan ekonomi dan peningkatan produksi, akan tetapi di sisi lain mengakibatkan dekadensi moral.<sup>31</sup>

Kemudian, menyoal tentang penyebab munculnya gerakan radikalisme di Indonesia khususnya, Zada menengarai ada dua faktor penyebab, yaitu: faktor *intern* dan *ekstern*.<sup>32</sup> Sementara itu, berkaitan dengan semakin “intens” munculnya gerakan radikalisme dikalangan umat Islam, menurut Azra<sup>33</sup> bersumberkan dari beberapa hal, yaitu: (a) Pemahaman keagamaan yang literal, sepotong-sepotong terhadap ayat-ayat Al-Quran; (b) Salah membaca terhadap sejarah umat Islam yang dikombinasikan dengan idealisasi berlebihan terhadap umat Islam pada masa tertentu<sup>34</sup>; (c) Deprivasi politik, sosial dan ekonomi yang masih bertahan dalam masyarakat; (d) Masih berlanjutnya konflik sosial bernuansa intra dan antar agama dalam masa reformasi<sup>35</sup>; (e) Keterbukaan informasi, internet dijadikan sasaran oleh kelompok radikal dalam menyebarkan buku-buku dan informasi tentang jihad.

Dengan memperhatikan beberapa faktor penyebab munculnya gerakan radikalisme agama sebagaimana yang telah terurai di atas—diakui atau tidak—khusus di Indonesia mulai tumbuh dan berkembang pasca terjadinya peristiwa reformasi. Peristiwa tersebut seolah menjadi momentum anti klimaks bagi munculnya berbagai organisasi, kelompok dan gerakan. Pada satu sisi, hal ini akan berdampak positif untuk pembelajaran kehidupan di alam demokrasi.

Namun pada aspek lain, keberagaman dinamika berorganisasi dan berkelompok, tidak menutup kemungkinan akan berdampak negatif. Terlebih

<sup>31</sup> Masduqi, “Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren,” h. 5-7.

<sup>32</sup> Menurut Zada faktor yang pertama muncul dari dalam diri umat Islam itu sendiri yang disebabkan adanya penyimpangan norma-norma agama. Munculnya sekularisme didalam kehidupan menjadi spirit untuk kembali pada ajaran Islam yang otentik (fundamen). Namun sayangnya, munculnya spirit ini diberengi dengan pemahaman agama yang bersifat totalistik (kaffah) dan formalistik yang cenderung bersikap kaku dalam memahami teks-teks agama. Selain itu, kajian dan pendalaman terhadap agama hanya dipandang dari satu arah yaitu tekstual, tidak melihat dari berbagai sisi, sehingga sikap dan tindakan yang muncul harus merujuk pada perilaku Nabi secara literal. Sementara itu, faktor yang kedua dilatarbelakangi adanya dorongan dari luar terhadap umat Islam untuk menerapkan syari’at Islam dalam sendi-sendi kehidupan. Lebih lengkap lihat Khammami Zada, *Islam Radikal, Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras Di Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 7.

<sup>33</sup> Azyumardi Azra, “Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama Dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama,” (Makalah Workshop, Memperkuat Toleransi Melalui Institusi Sekolah, diselenggarakan oleh The Habibie Center, Hotel Aston Bogor, Mei 2011).

<sup>34</sup> Ini terlihat dalam pandangan dan gerakan salafi, khususnya dalam spectrum sangat radikal seperti wahabiyah yang mncul di semenanjung Arabia pada akhir abad 18 awal sampai pada abad 19 dan terus merebak sampai sekarang ini. Tema pokok kelompok dan sel salafi ini adalah pemurnian Islam, yakni membersihkan Islam dari pemahaman dan praktek keagamaan yang mereka pandang sebagai bid’ah, yang tidak jarang mereka lakukan dengan cara-cara kekerasan.

<sup>35</sup> Menurut Azra hal ini disebabkan oleh berbagai faktor amat kompleks. Pertama, berkaitan dengan euphoria kebebasan, dimana setiap orang atau kelompok merasa dapat mengekspresikan kebebasan dan kemauanya tanpa peduli dengan pihak-pihak lain. Kedua, masih berlanjutnya fragmentasi politik dan sosial khususnya dikalangan elit politik, sosial, militer, yang terus mengimbas ke lapisan bawah (*grassroot*) dan menimbulkan konflik horizontal yang laten dan luas. Ketiga, tidak konsistennya penegakan hukum. Keempat, meluasnya disorientasi dan dislokasi dalam masyarakat Indonesia, karena kesulitan-kesulitan dalam kehidupan sehari-hari. Beberapa factor tersebut berdampak pada orang-orang atau kelompok yang terhempas dan terkapar ini dengan mudah dan murah dapat melakukan tindakan emosional, dan bahkan dapat disewa untuk melakukan tindakan melanggar hukum dan kekerasan. Lihat dalam Azra, “Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama Dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama.”

lagi jika tidak dibarengi dengan aturan dan regulasi yang baik untuk mengatur jalannya kehidupan dalam berorganisasi dan berkelompok, maka akan menimbulkan persoalan dan masalah sosial yang baru. Salah satu contohnya adalah gerakan radikalisme agama sebagaimana yang sedang mengemuka akhir-akhir ini. Menurut Fealy dan Hooker, dengan telah terbukanya *kran* demokratisasi pasca bergulirnya reformasi, akan menjadi lahan subur bagi tumbuhnya kelompok Islam radikal.<sup>36</sup> Meski patut diakui pula bahwa fenomena radikalisme dapat muncul dari berbagai unsur dan bermacam “pemantik”, misalkan keadaan sosial, ekonomi, politik, perkembangan teknologi<sup>37</sup> dan sebagainya. Meski demikian, gerakan radikalisme dalam Islam di tanah air, seringkali dinisbahkan dengan persoalan paham keagamaan.

Peristiwa dan gerakan radikalisme agama yang sedang mengemuka di Indonesia menjadi tantangan tersendiri bagi pemerintah dan umat Islam lainnya (baca; yang tidak pro dengan paham radikal). Sebab, fenomena ini telah mencoreng jati diri umat Islam Indonesia, yang sejak semula –dalam perspektif historis masuk dan tersebarnya Islam di nusantara memang melalui jalur-jalur tertentu dan nirkekerasan –sehingga wajah Islam Indonesia dikenal diberbagai belahan dunia sebagai Islam yang moderat, toleran, tawasut dan tasamuh. Namun, gara-gara banyaknya kejadian dan tindakan kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang berfaham radikal dengan mengatasnamakan Islam, maka menyebabkan Islam dicap sebagai agama teror dan umat Islam dianggap menyukai jalan kekerasan suci untuk menyebarkan agamanya.<sup>38</sup> Kejadian seperti ini tentu saja merugikan banyak pihak, baik untuk kalangan umat Islam itu sendiri, pemerintahan dan masyarakat secara umum.

Sejalan dengan itu, munculnya radikalisme agama menjadi tantangan tersendiri bagi umat muslim Indonesia, untuk menghilangkan *stigmasi-stigmasi* negatif yang melekat. Sehingga nama dan visi besar agama Islam tidak tercoreng lagi dengan adanya aksi-aksi radikalisme. Namun demikian, upaya dan usaha dalam menangani masalah ini tidak akan terwujud, apabila tidak ada campurtangan dan melibatkan berbagai unsur serta elemen yang ada. Paling tidak, untuk meminimalisir dan mempersempit aksi serta gerakan radikalisme, dapat dilakukan dengan cara membuat dan menerbitkan *regulasi-regulasi* baru

<sup>36</sup> Greg Fealy and Virginia Hooker, eds., *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, (Singapore: ISEAS, 2006), h. 4.

<sup>37</sup> Lihat saja dalam situs-situs internet yang conten-nya berisi propaganda dan ajakan untuk masuk surga dengan jalan pintas, yaitu menjadi “syuhada” dengan cara menjadi pembom bunuh diri. Lain dari pada itu, tertulis juga hal-hal ancaman; seperti jika tidak mau menjalankan jalan terorisme, mereka yang membaca situs-situs itu akan dikutuk sepanjang hayatnya. Tidak cukup sampai disini, cara dan teknik membuat bom-pun diajarkan dengan jelas. Sungguh memprihatinkan bahwa pemikiran para teroris kini justru mendapat tempat di masyarakat. Ada banyak ajakan menjadi “martir” atau orang kita senang menyebut menjadi “pengantin bom” di surga, seperti kita perhatikan beberapa tahun teakhir di Indonesia berulang kali terjadi pemboman tempat-tempat umum oleh sekelompok orang yang diduga keras sebagai pelaku terorisme di Indonesia. Lebih lengkap lihat Abdul Munir Mulkhan, *Pengantin Bom Dan Radikalisasi Di Indonesia*, (Yogyakarta: Filosofi, 2011), h. 204.

<sup>38</sup> Abu Rokhmad, “Radikalisme ISlam Dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal,” *Walisono*, Vol. 20, No. 01, (Mei 2012): h. 80.



yang kontennya dapat menjangkau seluruh elemen. Sehingga, ruang gerak, aksi dan sel-sel radikalisme dapat dilemahkan—bila perlu dapat dihilangkan sama sekali keberadaannya.

Islam sebagai agama *samawi* yang diturunkan Allah—pada dasarnya tidak sedikit pun bertujuan untuk menjadikan umatnya agar berperilaku dan bersikap kaku, keras, mementingkan diri sendiri, serta tidak mau kompromi sebagaimana yang telah terurai pada ciri khas dan karakter orang-orang yang berfaham radikal. Sekali lagi, peluang dan harapan Indonesia dalam memulihkan serta mengembalikan *image* Islam sebagai agama yang memiliki “brand” *Rahmatan lil ‘al-amin*, masih terbuka lebar. Hanya saja, membutuhkan *spirit* dan kerjasama dari berbagai pihak untuk mewujudkannya.

### **“Paling Pintu” Deradikalisasi: Pendekatan Agama Pada Lembaga Pendidikan**

Radikalisme pada dasarnya dapat “menjangkiti” siapa saja, kapan saja, dan dimana saja. Baik kepada orang yang memiliki pendidikan dan pengetahuan agama yang luas, maupun kepada orang yang memiliki keterbatasan pendidikan serta pengetahuan agama. Namun demikian, Rokhmad mensinyalir bahwa pendidikan dan lembaga pendidikan berpeluang untuk menjadi penyebar benih-benih radikalisme dan sekaligus penangkal (baca: deradikalisasi) Islam radikal.<sup>39</sup> Karenanya, perlu ada strategi, metode, pendekatan ataupun program-program yang dirancang dan disusun secara serius untuk mencegah tumbuhsuburnya gerakan radikalisme tersebut.

Pendidikan dan lembaganya memang dapat dijadikan pintu masuk untuk mengawali proses deradikalisasi agama yang sedang “mewabah” di Negara kita. Sebab, menurut Hendry lembaga pendidikan berperan sebagai sebuah proses *social engineering* untuk melakukan penetrasi secara halus (*penetration of pacifque*) tentang pandangan dunia, nilai dan gagasan kepada peserta didik, sehingga mendorong terjadinya proses transformasi pada ranah pemikiran, kesadaran, sikap dan perilaku.<sup>40</sup> Namun kekhawatiran juga muncul. *Alih-alih* menjadikan pendidikan dan lembaganya sebagai “benteng” deradikalisasi, tetapi masih *kecolongan* juga dengan munculnya lembaga pendidikan yang justru menanamkan faham-faham radikalisme. Lalu, kira-kira pintu pendidikan dan lembaganya yang mana, yang harus dimasuki terlebih dulu? Semestinya memang harus dilakukan dari segala jenjang, yakni formal, informal dan non formal. Upaya itu tidak boleh terfokus pada level formal semata, sehingga menafikan level informal dan nonformal. Dan tidak menutup kemungkinan, jika kedua level ini memiliki potensi yang lebih besar dalam mensukseskan dan meng-*goal*-kan program serta proses deradikalisasi agama.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Eka Hendry AR, “Pengarus Utamaan Pendidikan Damai (Peaceful Education) Dalam Pendidikan Agama Islam (Solusi Alternatif Upaya Deradikalisasi Pandangan Agama),” *AT-TURATS*, Vol. 9, No. 1 (June 2015), h. 4.



Mengapa demikian? Sebab, pada kedua level ini terdapat institusi-institusi kecil yang sangat mendasar sifatnya di dalam sistem sosial. Salah satunya adalah pendidikan di dalam institusi keluarga. Sebagai bagian dari struktur terkecil di dalam masyarakat, keberadaan pendidikan di dalam keluarga menjadi faktor penting sebagai “palang pintu” dan “benteng awal” dari program deradikalisasi. Keterlibatan dan keikutsertaan para orang tua dalam mensosialisasikan gerakan deradikalisasi agama sejak dini menjadi salah satu bentuk aksi *riil* untuk mengantisipasi dan meminimalisir munculnya bentuk-bentuk radikalisme. Namun sekali lagi, institusi kecil ini tidak akan dapat berjalan maksimal, apabila tidak ada koherensi dan sinergitas dengan multiaspek yang lain seperti ekonomi, sosial, politik, budaya dan agama.

Membicarakan proses ikhtiar deradikalisasi dalam konteks lembaga pendidikan—formal, informal dan nonformal—diperlukan sebuah pendekatan yang lebih terstruktur dan sistematis. Dalam kerangka pendidikan formal dan informal, strategi yang perlu dilakukan untuk mengantisipasi dan mencegah berkembangbiaknya sel-sel radikalisme di tengah-tengah masyarakat dapat dimulai dari: *pertama*, penyusunan kurikulum dan materi pembelajaran berbasiskan deradikalisasi agama. Hal ini penting dilakukan, mengingat kurikulum dan *content-content* yang terdapat pada mata pelajaran menjadi “menu” pilihan yang akan “dikonsumsi” secara *continu* oleh peserta didik. Mencermati hal ini, Hendry mengatakan bahwa diantara wahana untuk menumbuhkan kesadaran tentang perdamaian, anti kekerasan dan pentingnya persatuan serta kesatuan adalah dengan memasukkan pesan-pesan perdamaian, toleransi, anti-kekerasan dan kebutuhan hidup bersama secara damai (*life together in harmony*) ke dalam muatan mata pelajaran.<sup>41</sup>

Sejalan dengan ini, seyogjanya pesan-pesan deradikalisasi agama dapat terintegrasi kedalam seluruh materi pelajaran yang ada. Dengan kata lain, hal ini tidak hanya menjadi fokus pada pengajaran materi agama Islam—baik di sekolah maupun madrasah—dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi sekalipun. Disadari atau tidak, selama ini *content-content* deradikalisasi agama yang mencakup tentang saling menghargai, toleransi (*tasamuh*), *tawasuth* dan saling menghormati serta kerjasama antara pemeluk agama, tampaknya telah termaktub dalam materi PAI dan pendidikan keagamaan yang ada. Namun demikian, patut kita akui bahwa *content* ini baru sekadarnya saja dan masih berupa sisipan yang dimasukkan dalam pokok-pokok bahasan pada mata pelajaran tersebut. Maksudnya, pesan tentang deradikalisasi agama masih sebatas formalitas “kejar target” pencapaian ketuntasan belajar dan belum sepenuhnya diterjemahkan atau dimaknai sebagai *core* dari kesadaran untuk berbuat. Dengan demikian, reformulasi dan redesain kurikulum serta materi pembelajaran berbasis deradikalisasi agama perlu dilakukan dan perlu dicatat

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

oleh semua pihak dalam kerangka meminimalisir – bahkan mengilangkan sama sekali bentuk dan tindakan radikalisme agama.

Strategi yang *kedua*, peningkatan kualitas sumber daya manusia (SDM) tenaga pengajar (guru ataupun dosen) pada lembaga pendidikan. Penulis meyakini bahwa selama ini guru atau pun dosen banyak yang mengetahui pesan-pesan deradikalisasi agama, namun belum terinternalisasi dengan baik. Persoalan ini berkaitan dengan bagaimana para pendidik mengaplikasikannya. Diasumsikan ada *misperception* dan *miscommunication* tentang penggunaan metode, strategi dan pendekatan dalam pembelajaran. Alhasil, pesan-pesan tersebut tidak tersampaikan kepada siswa/mahasiswa, sehingga deradikalisasi agama belum dipahami secara komprehensif dan tidak mampu memunculkan *output* kesadaran siswa/mahasiswa akan hal tersebut.

Oleh sebab itu, berkaitan dengan peningkatan kualitas SDM di institusi pendidikan formal – mungkin juga informal dan non formal – perlu ada kiat dan upaya yang harus dilakukan. *Pertama*, para pendidik perlu di *upgrade* pengetahuan dan pemahaman yang luas serta mendalam tentang deradikalisasi agama – baik dari sisi teori maupun praktik – serta kandungan al-Qur'an dan hadis-hadis nabi yang mendeskripsikan gagasan dan pesan (*massage*) tentang deradikalisasi agama. Tidak cukup hanya sampai disini, para pendidik juga perlu membaca untuk memahami, mencermati dan mempelajari praktek-praktek yang mengandung pesan (*massage*) deradikalisasi agama dari yang telah dan pernah dipraktekkan oleh Rasul, para *khulafaurrayidun* dan para khalifah Islam sesudahnya.

Selanjutnya, para pendidik harus mampu menarik *mainstreaming* isu deradikalisasi agama kedalam ranah bentuk-bentuk kegiatan yang praktis, yaitu internalisasi nilai-nilai agama dan moralitas, sehingga “program” deradikalisasi agama dapat terintegrasi dengan aspek-aspek lain, dan bukan hanya sekadar isu pinggiran (*marginalized issue*) yang hanya diperhatikan oleh pihak-pihak tertentu. Dan yang lebih penting lagi bahwa deradikalisasi agama jangan hanya menjadi wacana *periodic* dan *temporer*, namun harus segera di terapkan dan dilakukan. Karenanya harus ada *political of recognition* dari para *stake holder* tentang gerakan deradikalisasi agama. Dengan demikian, semua orang (baca; yang pro gerakan deradikalisasi agama) akan merasa memiliki kepentingan untuk berbuat, bersikap dan bertindak dalam mewujudkan cita-cita dan visi Islam *rahmatan lil al-amin* sebagaimana yang dikehendaki oleh setiap manusia.

*Kedua*, melakukan pengumpulan dengan peserta didik untuk membahas diskursus-diskursus isu deradikalisasi agama dan diskursus tentang fiqh toleransi<sup>42</sup>. Hal-hal tersebut mesti diperkenalkan kepada para peserta didik yang dimulai sejak dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi yang disesuaikan dengan jenjangnya masing-masing. Oleh karena itu, sudah sepatutnya para

<sup>42</sup> Mengenai Fiqh Toleransi lebih lengkap lihat dalam Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010), h. 202.

pendidik terutama guru agama dapat memperkenalkan gagasan-gagasan tersebut kepada peserta didik dalam kerangka membangun kepekaan dan kesadaran tentang arti pentingnya sebuah kebersamaan, kerjasama, saling menghormati, saling menghargai, dan saling melindungi antara sesama umat manusia.

Selanjutnya, dalam konteks pembelajaran, materi tentang deradikalisasi agama mestinya disampaikan secara fleksibel—baik berkenaan dengan pemilihan metode, strategi maupun segi waktu pembelajarannya. Tujuannya sangat sederhana, yaitu agar peserta didik tersebut dapat mengkontekstualisasikan dan meresapi kandungan pesan-pesan yang terdapat dari deradikalisasi agama—baik pada ranah kognitifnya, afektif dan ranah psikomotoriknya. Sehingga peserta didik dapat berpikir tentang urgensi damai dan konflik, bersikap lebih terbuka (inklusif), toleran dan rasional serta dapat melakukan berbagai tindakan dengan muatan damai, seperti kemampuan bekerjasama, berkomunikasi secara lebih baik dan memiliki kemampuan dalam menyelesaikan masalah (*problem solving*) yang muncul di tengah-tengah masyarakat, termasuk radikalisme agama.

### Kesimpulan

Berdasarkan abstraksi dan anasir-anasir tersebut di atas, maka dapat penulis simpulkan bahwa gerakan radikalisme agama telah “menjangkiti” sebagian masyarakat Indonesia. Fenomena munculnya gerakan radikalisme agama di Negara ini di “pantik” atau dilatarbelakangi adanya sikap pemahaman keagamaan yang tidak komprehensif, “kegagalan” dalam memahami sejarah umat Islam; kondisi sosial, ekonomi, politik, pendidikan *plus* dengan kecanggihan teknologi dan kemudahan akses informasi tanpa batas.

Munculnya radikalisme agama menjadi tantangan tersendiri bagi umat muslim Indonesia, untuk menghilangkan *stigma* negatif yang sudah terlanjur melekat. Nama dan visi besar agama Islam harus di “sterilkan” dari aksi-aksi radikalisme. Untuk itulah perlu adanya upaya dan usaha dalam meminimalisir dan mempersempit aksi serta gerakan radikalisme, dengan cara membuat dan menerbitkan *regulasi-regulasi* baru yang kontennya dapat menjangkau seluruh elemen. Sehingga, ruang gerak, aksi dan sel-sel radikalisme dapat dilemahkan—bila perlu dapat dihilangkan sama sekali keberadaannya.

Pendidikan dan lembaganya memang dapat dijadikan pintu masuk untuk mengawali proses deradikalisasi agama yang sedang “mewabah” di Negara kita. Sebagai bagian dari struktur terkecil di dalam masyarakat, keberadaan pendidikan di dalam keluarga menjadi faktor penting sebagai “palang pintu” dan “benteng awal” dari program deradikalisasi. Sedangkan membicarakan proses ikhtiar deradikalisasi dalam konteks lembaga pendidikan—formal, informal dan nonformal—diperlukan sebuah pendekatan yang lebih terstruktur dan sistematis. *Pertama*, penyusunan kurikulum dan materi pembelajaran berbasiskan deradikalisasi agama. Pesan-pesan

deradikalisasi agama dapat diintegrasikan ke dalam seluruh materi pelajaran yang ada. Reformulasi dan redesain kurikulum serta materi pembelajaran berbasis deradikalisasi agama perlu dilakukan dan perlu dicatat oleh semua pihak dalam kerangka meminimalisir – bahkan menghilangkan sama sekali bentuk dan tindakan radikalisme agama. *Kedua*, peningkatan kualitas sumber daya manusia (SDM) tenaga pengajar (guru ataupun dosen) pada lembaga pendidikan.

Peningkatan kualitas SDM di institusi pendidikan formal, perlu ada kiat dan upaya yang harus dilakukan, yaitu: (1) Para pendidik perlu di *upgrade* pengetahuan dan pemahamannya tentang deradikalisasi agama – baik dari sisi teori maupun praktik. Para pendidik harus mampu menarik *mainstreaming* isu deradikalisasi agama ke dalam ranah dan bentuk-bentuk kegiatan praktis, yaitu internalisasi nilai-nilai agama dan moralitas; (2) Melakukan pergumulan dengan peserta didik untuk membahas diskursus-diskursus isu deradikalisasi agama. Para pendidik terutama guru agama dapat memperkenalkan gagasan-gagasan tersebut kepada peserta didik dalam kerangka membangun kepekaan dan kesadaran tentang arti pentingnya sebuah kebersamaan, kerjasama, saling menghormati, saling menghargai, dan saling melindungi antara sesama umat manusia; (3) Materi tentang deradikalisasi agama mestinya disampaikan secara fleksibel – baik berkenaan dengan pemilihan metode, strategi maupun segi waktu pembelajarannya.

## Referensi

- AR, Eka Hendry. "Pengarus Utamaan Pendidikan Damai (Peaceful Education) Dalam Pendidikan Agama Islam (Solusi Alternatif Upaya Deradikalisasi Pandangan Agama).," *AT-TURATS* Vol. 9, no. 1 (June 2015).
- A.S.Hornby. *Oxford Advanced, Dictionary of Current English*. UK: Oxford university press, 2000.
- Assyaukani, Luthfie. *Islam Benar Versus Islam Salah*. Depok: Katakita, 2007.
- Azra, Azyumardi. "Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama Dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama," Makalah Workshop presented at the Memperkuat Toleransi Melalui Institusi Sekolah, diselenggarakan oleh The Habibie Center, Hotel Aston Bogor, Mei 2011.
- — —. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persadah, 2002.
- Dacholfany, M. Ihsan. "Peranan Pengambilan Keputusan Dalam Rangka Menciptakan Inovasi Di Bidang Pendidikan.," *Jurnal Dewantara*, Vol. I, no. 1 (June 2016).
- — —. "Reformasi Pendidikan Islam Dalam Menghadapi Era Globalisasi: Sebuah Tantangan Dan Harapan.," *Jurnal Akademika*, 20, no. 1 (2015).
- "Dua Sekolah Larang Siswa Hormat Bendera.," *Www.metrotvnews.com. Berita*, June 6, 2011.
- Effendi, Edy A. "Peneliti LIPI: Anak Muda Indonesia Makin Radikal.," [Http://www.uinjkt.ac.id/](http://www.uinjkt.ac.id/). *Berita*, February 19, 2016.

- Effendy, Bachtiar. *Radikalisme: Sebuah Pengantar*,. Jakarta: PPIM IAIN, 1998.
- Endang Turmudzi. *Islam Dan Radikalisme Di Indoneesia*,. Jakarta: LIPI Press, 2004.
- Fealy, Greg, and Virginia Hooker, eds. *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*,. Singapore: ISEAS, 2006.
- Hadiyanto, Andy, Dewi Anggraeni, and Rizki Mutia Ningrum. "Deradikalisasi Keagamaan: Studi Kasus Lembaga Dakwah Kampus Universitas Negeri Jakarta,." *"Passion of the Islamic Studies Center" JPI\_Rabbani*, n.d.
- Hasani, Ismail, and Bonar Tigor Naipospos. *Radikalisme Agama Di Jabodetabek & Jawa Barat: Implikasinya Terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*,. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2010.
- Jamhari, and Jajang Jahroni, eds. *Gerakan Salafi Radikal Di Indonesia*,. Vol. Cet.Pertama,. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Kartodirdjo, Sartono. *Ratu Adil*,. Jakarta: Sinar Harapan, 1985.
- Karwadi. "Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam,." *Al-Tahrir*, Vol. 14, no. 1, (Mei 2014).
- Kurniawan, Aloysius B. "Radikalisme Kelanjutan Isu Besar Intoleransi,." [Http://print.kompas.com/](http://print.kompas.com/). *Berita*, April 1, 2015.
- Lestari, Sri. "Anak-Anak Muda Indonesia Makin Radikal,." [Http://www.bbc.com/](http://www.bbc.com/). *Berita CNN Indonesia*, February 18, 2016.
- Linggasari, Yohannie. "Kemenag Akan Bentuk Pusat Kajian Radikalisme Di Kampus,." [Https://www.cnnindonesia.com/](https://www.cnnindonesia.com/). *Berita CNN Indonesia*, June 19, 2015.
- Ma'arif, Nurul Huda. "Kompas," November 18, 2002.
- M. Ihsan Dacholfany. "Inisiasi Strategi Manajemen Lembaga Pendidikan Islam Dalam Meningkatkan Mutu Sumber Daya Manusia Islami Di Indonesia Dalam Menghadapi Era Globalisasi,." *Jurnal At-Tajdid*, Vol. 1, no. 1 (June 2017).
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*,. Bandung: Mizan, 2012.
- — —. "Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren,." *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. I, no. 2 (Desember /1434 2012).
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Quran Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'Alamin*,. Jakarta: Pustaka Oasis, 2010.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Pengantin Bom Dan Radikalisasi Di Indonesia*,. Yogyakarta: Filosofi, 2011.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. "Membangun Kesadaran Inklusif Multikultural Untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam,." *Jurnal Pendidikan Islam: Universitas Pesantren Tinggi Jombang*, Vol. 2, no. 1 (June 2013).
- Nuh, Nuhri M. "Faktor-Faktor Penyebab Munculnya Faham/ Gerakan Islam Radikal Di Indonesia,." *HARMONI: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. VIII (September 2009).
- Nyala. "LIPI: RADIKALISME IDEOLOGI MENGUASAI KAMPUS,." [Https://jurnalnyala.wordpress.com/](https://jurnalnyala.wordpress.com/). *Bertita*, March 31, 2016.
- Qardhawi, Yusuf. *Islam Radikal Analisis Terhadap Radikalisme Dalam Berislam Dan Upaya Pemecahannya*,. Edited by Hawin Murtadho. Solo: Era Intermedia, 2004.
- Qodir, Zuly. "Deradikalisasi Islam Dalam Perspektif Pendidikan Agama,." *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 1, no. 2 (Desember 2012).
- "Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus,." [Http://lipi.go.id/](http://lipi.go.id/). *Berita*, n.d.

- "Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus,,"  
[Http://lipi.go.id/berita/single/Radikalisme-Ideologi-Menguasai-Kampus/15082](http://lipi.go.id/berita/single/Radikalisme-Ideologi-Menguasai-Kampus/15082). *Berita CNN Indonesia*, February 18, 2016.
- Rokhmad, Abu. "Radikalisme Islam Dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal,,"  
*Walisongo*, Vol. 20, no. 01, (Mei 2012).
- Rubaidi, A. *Radikalisme Islam, Nahdatul Ulama Masa Depan Moderatisme Islam Di Indonesia*,. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2007.
- Tim Penyusun Pusat Pengembangan Bahasa. "Kamus Besar Bahasa Indonesia,,"  
Jakarta: Depdikbud & Balai Pustaka, 1998.
- Turmudzi, Endang, and Riza Sihbudi, eds. *Islam Dan Radikalisme Di Indonesia*,.  
Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Zada, Khammami. *Islam Radikal, Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras Di Indonesia*,. Jakarta: Teraju, 2002.